

Dr. H. AAN JAELANI, M.Ag

SEJARAH PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM



Nurati
PRESS



UINSSC

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON**

SEJARAH PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM

Dr. AAN JAELANI, M.Ag



PROGRAM PASCASARJANA
IAIN SYEKH NURJATI CIREBON
TAHUN 2015

SEJARAH PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM

Penulis

Dr. H. AAN JAELANI, M.Ag

copyright@ 2015 by Nurjati Press IAIN Syekh Nurjati Cirebon

Hak Cipta dilindungi Undang-undang All rights reserved

Judul Buku	: SEJARAH PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM
Cover	: BW 230 + Lamniasi Glossy
Cover	: Full Color
Kertas	: HVS 70 gram
Jilid	: Hot Glue Binding
Jumlah Halaman	: 111 Halaman
Ukuran	: 17,5 cm x 24,5 cm
ISBN	:
Ukuran buku	: 17 x 24

Cetakan, 1 Mei 2015

Diterbitkan oleh

Nurjati
Press

Jl. Perjuangan By Pass Sunyaragi Cirebon

Telp. 0231 481264 Fax. 0231 489926

Percetakan

CV. Pangger

Jl. May. Sastraatmadja No. 72 Cirebon Telp. 0231 223254

KATA PENGANTAR

DIREKTUR PASCASARJANA IAIN SYEKH NURJATI CIREBON

Berbeda dengan tradisi intelektual Kristen-Barat yang mengalami proses sekularisasi bertahap sejak dimulai gerakan Renaissance dan Reformasi abad kelima belas dan keenam belas serta kemudian berlanjut sebagai dampak dari revolusi Perancis dan Industri pada abad kedelapan belas dan kesembilan belas, tradisi intelektual dunia Islam tetap kaku mengikatkan diri pada *corpus* keagamaannya. Kekakuan ini menunjukkan tanda-tanda relaksasi yang sekarang ini mulai semakin berkembang. Jadi diskusi pada salah satu disiplin intelektual harus dimulai dengan acuan dasar pada Al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber-sumber agama Islam. Dalam Al-Qur'an ini ditemukan petunjuk dan tafsirnya dalam kaitannya dengan perilaku ekonomi manusia. Di bidang produksi, konsumsi dan pertukaran petunjuk Al-Qur'an telah dan sedang ditafsirkan serta ditafsirkan kembali dengan bantuan Hadits untuk sampai pada kode normatif perilaku ekonomi. Pada dasarnya, tujuan utama dari pedoman tersebut adalah untuk memberikan panduan praktis bagi umat Islam sehingga kehidupan material mereka tidak bertentangan dengan tujuan akhir mencapai kebahagiaan di akhirat.

Dalam kajian ekonomi ini para pemikir Muslim sangat dipengaruhi oleh *Oikonomikos* dari Bryson, Neo-Platonis yang karyanya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan diuraikan oleh para ulama Muslim. Mereka semua mengikuti pembagian *Hellenic* filsafat praktis dalam etika (akhlak), manajemen rumah tangga (*oikonomia*; *tadbir al-manzil*), dan ilmu politik (*ilm al-madani*) (Peters, 1973). Oleh karena itu, salah satu yang dapat disepakati dari pernyataan Spengler, bahwa "penulis Muslim menggolongkan ekonomi sebagai ilmu praktis" (Spengler, 1963). Ini adalah pendekatan praktis yang menyebabkan munculnya jenis karya sastra yang unik dalam Islam yang dikenal sebagai "Cermin untuk Princess" (*Mirrors of Princess*), karya penting untuk nasihat bagi penguasa tentang apa yang diperbolehkan dan apa yang dilarang pada ranah ekonomi dan politik (Peters, 1973 dan Spengler, 1963).

Masalah-masalah ekonomi paling penting yang difokuskan pada pemikiran ulama Muslim abad pertengahan terkait dengan perpajakan, properti dan warisan, riba dan pertukaran, dan amal (zakat) dan kesejahteraan. Dalam kebanyakan kasus, masalah ini diselesaikan dalam bidang khusus yurisprudensi (*fiqh*) yang menyebabkan proliferasi sastra yang unik, yaitu buku pedoman *hisbah* yang rinci tentang apa yang diperbolehkan dan apa yang dilarang bagi seorang Muslim dalam kehidupan material. Dalam hal ini Essid berpendapat, "*Risalah hisbah tidak hanya dokumen penting yang berkaitan dengan kehidupan ekonomi dan sosial di negara-negara Muslim tetapi juga sumber informasi tentang sejarah pemikiran ekonomi*" (Essid, 1987).

Kekuatan dan keutamaan ilmu hukum di dunia Islam abad pertengahan terletak pada perkembangan independen dari beberapa disiplin termasuk ekonomi. Dalam sebuah studi yang menarik tentang sejarah dan perkembangan analisis risiko, Bernstein menegaskan bahwa, "*alasan mengapa orang-orang Arab memiliki ingatan yang kuat terkait dengan pemikiran pada ilmu matematika yang tidak dikembangkan pada teori probabilitas dan manajemen risiko adalah keyakinan agama fatalistik mereka*" (Bernstein, 1996:35). Meskipun pengetahuan Bernstein tentang Islam dipertanyakan,

argumennya bahwa Islam sebagai penghalang pengembangan independen dari setiap disiplin sekuler di dunia Muslim tidak bisa diperdebatkan.

Namun demikian, hal itu juga terjadi dalam kasus kekristenan sampai setelah gerakan Renaissance dan Reformasi, seperti Galileo Galilei yang dihukum mati dan Giordano Bruno dibakar tubuhnya dalam inkuisi Christian, karena mereka mempertanyakan doktrin gereja, begitu juga dalam Islam karya-karya Ibnu Rusyd dan Ibnu Sina yang bersinggungan dengan keislaman dibakar oleh ortodoksi Muslim karena mereka menjunjung rasionalisme Aristotelian (Tibi, 1991). Gereja menganjurkan hanya teori harga dan larangan riba sampai Kristen menyerah kepada gerakan kapitalisme (Tawney, 1990). Para ulama Muslim melakukan hal yang sama dan menunjukkan ketahanan yang jauh lebih besar terhadap serangan kapitalisme.

Para sarjana Kristen dan ulama Muslim juga melakukan eksplorasi dengan beberapa keberhasilan, yang kemungkinan menghindari perintah-perintah kitab suci dalam rangka untuk memulai kompromi dengan pasang naik kekuatan pasar. Kebolehan Aquinas mengambil bunga dasar *emergens damnum, cessans lucrum, poena conventionalis* dan *periculum sortis* (Gray, 1944), adalah seperti konsesi Muslim untuk hukum riba dalam mua'malah, suatu perangkat untuk memecah larangan agama. Kesimpulan Cook tentang Islam bahwa, "hasil dari larangan ini telah mengembangkan sikap hati-hati yang dibuat dari fiksi hukum dengan bentuk transaksi riba dapat terjadi daripada pengurangan volume kredit" (Schacht dan Bosworth, 1974:240) adalah sama berlaku untuk Kristen. Warisan dari dua agama besar ini menampilkan elastisitas besar dalam penerapan hukum. Oleh karena itu muncul pertanyaan mengapa ide-ide ulama Muslim tentang isu-isu ekonomi yang mendahului para sarjana Kristen diabaikan, sedangkan yang kedua termasuk dalam analisis sejarah pemikiran ekonomi.

Meskipun satu alasan berupa pengakuan tidak mengetahui sumber-sumber Arab untuk *gap* ini, tetapi fakta bahwa para sarjana Eropa pada beberapa bidang lain, sebagai upaya dari para orientalis telah menunjukkan pada pertengahan abad ini keberadaan warisan intelektual Islam. Dalam bidang kedokteran dan matematika, kimia dan fisika, seni dan arsitektur, sastra dan metafisika dan bahkan musik dan seni tari sebagai wujud kontribusi Islam mulai diakui. Lalu mengapa ekonom seperti Schumpeter mengabaikan kontribusi Islam di bidang ekonomi ?. Jawabannya mungkin terletak pada sebagian gagasan bahwa "pemikiran ekonomi secara substansi adalah bagian dari warisan seluruh peradaban Barat" (Spiegel, 1991:xxi), dan sebagian dalam pengembangannya dibedakan dari disiplin intelektual seperti ekonomi, sejarah, geografi dan sosiologi, yang semuanya terjadi sampai pertengahan abad kesembilan belas "telah menjadi domain tunggal wacana intelektual dengan batas-batas yang agak kabur" (Wallerstein, 1991:94).

Pada titik pertama, jika ekonomi merupakan "kehidupan bisnis yang alamiah" (Marshall), maka secara pasti setiap peradaban harus berpikir tentang bagaimana melakukan bisnis tersebut; dan akar pemikiran mereka perlu dicari dan ditemukan, sehingga jika terkubur di suatu tempat dalam sejarah perlu digali dari peradaban. Ini adalah tugas sejarawan untuk mencari celah yang hilang. Pada poin kedua, ekonomi tetap menjadi disiplin yang lebih luas mengikuti tradisi visioner besar yang ditetapkan oleh madzhab klasik dan sekuler dari fokus rasional sempit yang diperkenalkan oleh tradisi neo-klasik, sehingga ekonom modern seperti Schumpeter mungkin telah memperluas pandangan mereka dan melihat paradigma normatif lainnya untuk pengembangan ide-ide ekonomi. Dengan demikian pandangan Eurosentris peradaban

dan dominasi positivisme dalam pemikiran ekonomi telah dikombinasikan untuk menghasilkan sejarah pemikiran ekonomi yang benar-benar mengabaikan kontribusi pemikiran non-Eropa untuk analisis ekonominya.

Salah satu cendekiawan Muslim yang dapat mewakili tradisi Muslim adalah Al-Farabi (870–950 M), seorang Neo-Platonisme dan komentator Aristoteles, dan seorang Turki dari Transoxiana adalah penulis produktif yang menghasilkan lebih dari seratus buku dari berbagai disiplin ilmu pengetahuan, seperti linguistik, logika, matematika, metafisika, politik, hukum, dan teologi (Bakar, 1987; Watt, 1976). Dalam lima karyanya, Kitab *al-Madani Ara' Ahl al-Fadilah* (Kitab Pemikiran Kota Ideal), Kitab *al-Siyasat al-Madaniyah* (Buku tentang Pemerintahan Negara Kota), *Fushush al-Madani* (Kata-Kata Mutiara dari Negarawan), *Risalat fi al-Siyasah* (Surat Politik), dan Kitab *al-Sa'adah Tahsil* (Mencapai Kebahagiaan), ide al-Farabi tentang ekonomi politik menunjukkan pengaruh besar karya Plato, “Republik” dan “Hukum”. Dalam pemodelan pemerintahan negarayang dianalogikan dengan pengelolaan rumah tangga, al-Farabi membahas bagaimana kebahagiaan dan keadilan dapat dicapai melalui pemikiran rasional tindakan seseorang. Namun, dalam pandangannya, "pemikiran rasional tindakan seseorang tidak harus diarahkan pada ekonomi swasembada melainkan ke arah pencapaian pemerintah yang ideal" (Essid, 1987:86). Secara umum perbedaan dengan para intelektual Muslim lainnya pada waktu itu, al-Farabi juga percaya bahwa kebahagiaan tertinggi berarti kebahagiaan duniawi dalam kehidupan ini dan dalam kehidupan di akhirat.

Abu Hamid Al-Ghazali (1058-1110), seorang yang lahir di Khurasan, hidup sesaat sebelum Aquinas dan dianggap "salah satu tokoh yang paling kuat dan memiliki salah satu pemikiran genius dan sistematis yang dikenal dalam Islam" (Corbin, 1996: 80-81). Dari persepsi sejarah tentang budaya dan peradaban Islam, al-Ghazali dapat dianggap sebagai penyelamat ortodoksi Islam dari *tren* Helenistik yang dikembangkan oleh Ibn Rusyd dan Ibn Sina. Dari semua karya intelektualnya, kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* (Menghidupkan Ilmu Agama) adalah yang paling banyak dibaca di dunia Muslim. Dalam karya ini, ia merinci pandangannya tentang tujuan dan perilaku kehidupan ekonomi.

Tema utama dalam *Ihya' 'Ulum al-Din* adalah konsep masalah, atau kesejahteraan sosial (kepentingan umum), yang menghubungkan individu dengan masyarakat. Semua tindakan didefinisikan dalam hal utilitas dan disutilitas (*masalih-mafasid*) (Ghazanfar dan Islahi, 1990: 383). Fungsi kesejahteraan sosial membagi kebutuhan manusia menjadi tiga kategori utama: *dharuriyat*-dasar (makanan, pakaian dan tempat tinggal), *hajiyyat*-sekunder (penghapusan hambatan dan kesulitan dalam memenuhi kebutuhan dasar), dan *tahsiniyat*-tersier (kebutuhan mewah dan perhiasan). Pembangunan ekonomi adalah tujuan sosial yang wajib untuk semua orang dan keserakahan adalah tindakan yang salah. Ia memberikan pembahasan rinci tentang peran aktivitas perdagangan sukarela dan evolusi pasar berdasarkan spesialisasi dan akumulasi; dan untuk menjelaskan pentingnya pembagian kerja al-Ghazali menggunakan contoh produksi jarum, analog dengan pin-pabrik Adam Smith (Ghazanfar dan Islahi, 1990: 386-390). Peran negara adalah terbatas pada penyediaan infrastruktur dan kebijakan kekuasaan.

Demikian uraian pengantar sejarah pemikiran ekonomi Islam ini sebagai bentuk apresiasi dari kontribusi para cendekiawan Muslim dalam mentransformasikan ilmu pengetahuan. Akhirnya, kami menyampaikan selamat atas usaha penulis, Dr. H. Aan

Jaelani, M.Ag, seorang santri-akademisi di bidang Ekonomi Islam yang sungguh-sungguh dalam menyelesaikan buku ini. Harapan kami semoga kajian ekonomi Islam terus memperoleh perhatian di kalangan para dosen dan melahirkan karya-karya ilmiah dengan perspektif yang beragam, sehingga bisa dijadikan referensi bagi para mahasiswa Pascasarjana Ekonomi Syari'ah IAIN Syekh Nurjati Cirebon.

Cirebon, Agustus 2015
Direktur PPs,

Prof. Dr. H. Jamali, M.Ag

KATA PENGANTAR

Pada umumnya, sejarawan Barat melacak ide awal sejarah intelektual dari periode Yunani-Romawi, yang berakhir sekitar 300 SM, dan kemudian fokus pada masa Renaissance (abad ke-13 sampai ke-16). Sejarah pemikiran ilmu sosial dan budaya selama periode 300 SM sampai abad ke-12 Masehi biasanya dipoles atau diabaikan sama sekali. Morotowitz menggambarkan kesenjangan ini dalam sejarah pemikiran disebut sebagai "*the history of black hole*" (sejarah lubang hitam), sedangkan Schumpeter ciri itu disebutnya sebagai "*Great Gap*" (kesenjangan besar). Meyer berpendapat bahwa "Bahasa Arab, Turki dan Persia yang berasal dari bahasa Timur tidak memiliki kesinambungan ide ekonomi seperti yang berasal dari Yahudi-Kristen Barat". Penulis-penulis ini mempertahankan bahwa Renaissance entah bagaimana tiba-tiba muncul seperti "phoenix" dari "abu" yang telah membara untuk milenium sejak akhir periode Yunani-Romawi klasik.

Jika dilihat sepintas pada kontribusi besar yang dilakukan oleh para pemikir Muslim dan ulama awal membuatnya sangat jelas bahwa tidak pernah ada kesenjangan tersebut. Bahkan salah satu catatan menunjukkan adanya kontinuitas atau kesinambungan yang luar biasa dalam sejarah pemikiran antara periode klasik, era Islam dan Renaissance. Selama Abad Pertengahan, ketika peradaban Islam berada di puncak perkembangan intelektual dan budaya, cendekiawan Muslim tidak hanya melakukan kajian masa depan terhadap warisan kuno, tetapi juga memberikan kontribusi yang sangat asli untuk berbagai bidang ilmu pengetahuan dan keserjanaan, termasuk filsafat, kedokteran, astronomi, sejarah, matematika, kimia, logika, dan ilmu-ilmu sosial. Bernard Lewis, seorang kritikus besar Islam, mengakui bahwa peradaban Islam selama periode abad pertengahan telah mencapai keunggulan dan prestasi tingkat tertinggi dalam ilmu dan seni, sementara Eropa abad pertengahan dikelilingi oleh ketidaktahuan, takhayul dan keterbelakangan budaya (Lewis 2002).

Nabi Muhammad lahir di Makkah pada tahun 571 Masehi. Seluruh hidupnya secara cermat dicatat oleh sahabat dan diwariskan kepada generasi berikutnya. Beliau menerima wahyu Al-Qur'an pertama pada usia empat puluh tahun. Kitab Suci Al-Qur'an, yang diwahyukan kepada Nabi selama dua puluh tiga tahun (610-632 M), diyakini oleh umat Islam untuk menjadi sumber abadi bimbingan dan inspirasi bagi semua aspek kehidupan. Ini mencakup semua aspek kehidupan manusia, termasuk sosial, agama, ekonomi, politik, budaya, dan dimensi psikologis.

Pentingnya pengetahuan dalam Islam dapat diukur dari fakta bahwa wahyu pertama Al-Qur'an kepada Nabi menekankan pentingnya pengetahuan. Ayat ini mengatakan: Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah. Yang mengajar (manusia) dengan perantaran kalam. Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya (al-'Alaq, 96:1-5). Al-Qur'an menjelaskan tiga fungsi penting dari konsep nubuwah, yaitu untuk membaca ayat-ayat sebelum orang mengungkapkannya, untuk memperbaiki tingkat pengetahuan dan kebijaksanaan masyarakat, dan untuk memurnikan manusia dari dosa-dosa yang dilakukannya (al-Baqarah, 2: 129; Ali Imran, 3: 164; al-Jumu'ah, 62: 2).

Al-Qur'an sering dan berulang kali menekankan perlunya untuk memperoleh pengetahuan. Pada sekitar 200 ayat, aspek keimanan ditandai dengan perintah shalat

sementara mereka diperintahkan pula untuk merenungkan tanda-tanda Tuhan Yang Maha Esa, untuk merenungkan ciptaan-Nya dan menggunakan akal mereka. Ayat-ayat dalam kategori yang terakhir tiga kali lebih banyak daripada yang memerintahkan umat beriman untuk shalat.

Nabi memimpin kehidupan yang sangat sederhana yang mencerminkan keseimbangan secara sempurna antara ajaran dan tindakannya. Selain Al-Qur'an, ajaran dan ajaran Nabi (Sunnah) merupakan sumber yang paling penting dan berharga untuk pedoman dan inspirasi bagi umat Islam.

Ada enam koleksi paling otentik dari hadis Nabi. Ini termasuk *al-Jami al-Shahih* oleh Imam al-Bukhari, *al-Jami al-Shahih* oleh Imam Muslim, Sunan Abu Dawud, Sunan Ibnu Majah, Sunan Nasai dari, dan Sunan al-Tirmidzi. Selain ini, ada koleksi lain yang dapat diandalkan terkait hadis ini, seperti Muwattha' Imam Malik, Musnad Imam Ahmad bin Hanbal, dan Musannaf Ibnu Abi Shaybah, dan lain-lain.

Kedua sumber Al-Qur'an dan hadis Nabi merupakan sumber sangat berharga dari pengetahuan dan pedoman yang berkaitan dengan semua aspek kehidupan manusia. Hal ini penting untuk dicatat bahwa Islam tidak mengakui adanya perbedaan berdasarkan gender sehubungan dengan akuisisi pengetahuan.

Setelah meninggalnya Nabi, tradisi akuisisi dan transformasi ilmu pengetahuan itu tetap dikembangkan oleh empat khalifah pertama (632-661 M). Dinasti Umayyah dan Abbasiyah memberikan fasilitas dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan seni. Sebagai hasil dari pentingnya kebijakan akuisisi dan penyebaran ilmu pengetahuan dan seni dalam Islam, generasi Muslim sebelumnya muncul sebagai pembawa obor ilmu pengetahuan, pada saat Eropa masih dalam Abad Kegelapan dan ilmuwan sedang dibakar oleh Gereja Kristen abad pertengahan (Sikand, 2005].

Nabi tidak hanya membawa perubahan radikal dalam aspek keimanan dan ritual masyarakat tetapi juga dalam praktek dan lembaga ekonomi mereka. Kontrol atas pinjaman riba, reformasi praktik pasar yang korup dan transfer dana secara sistematis dalam mendukung pengentasan kemiskinan dan komunitas mustadh'afin sangat ditekankan oleh Nabi.

Islam mengakui dorongan alamiah itu dan kecenderungan yang mendukung perilaku ekonomi manusia. Islam mengakui bahwa manusia harus memiliki kebebasan untuk memperoleh penghasilan, bahwa ia harus berhak memperoleh upah dari kerjanya, bahwa perbedaan mungkin ada di antara orang-orang karena berbagai kemampuan dan keadaan mereka. Pada saat yang sama, Islam memperkenalkan kualifikasi tertentu untuk prinsip-prinsip ini serta sistem *checks and balances* moral dalam rangka untuk memastikan bahwa kebebasan tidak dapat disalahgunakan dan bahwa bagian yang kurang beruntung dari masyarakat mungkin tidak mengalami diskriminasi dan eksploitasi. Untuk tujuan ini, Islam mengadopsi dua bentuk strategi. *Pertama*, manusia disadarkan, melalui pendidikan dan persuasi, tentang apa yang merupakan kebenaran dan kesalahan. *Kedua*, kekuasaan koersif negara digunakan dalam kasus luar biasa dan kerugian kecil dari kepentingan pribadi lebih diutamakan daripada keuntungan masyarakat yang lebih besar.

Pemikiran ekonomi Islam, yang mulai muncul pada abad ke-7 pada era Islam mengacu pada gagasan ekonomi yang tercantum dalam Al-Qur'an dan hadis Nabi serta penafsiran dan penjabaran dari para ulama Muslim awal. Para sarjana ini menetapkan empat sumber dasar, yaitu: (i) Al-Qur'an, (ii) Tradisi Nabi, (iii) Ijma (konsensus di

antara para ahli hukum dan ahli ushul), dan (iv) Ijtihad (deduksi analogis dan reinterpretasi kreatif dalam masalah hukum).

Akar ijma dan Ijtihad bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Perbedaan konseptual antara Sunnah dan ijma terletak pada kenyataan bahwa sementara Sunnah mengacu pada ajaran dan tradisi Nabi, ijma muncul sebagai akibat dari penerapan argumentasi dan logika dalam menghadapi masalah masyarakat yang berkembang pesat. Ijma dimaksudkan tidak hanya untuk menemukan putusan hukum yang tepat pada saat ini dan di masa depan, tetapi juga dalam konteks masa lalu (Wazir, 1992]. Pada suatu periode tertentu, ijma memiliki validitas dan kekuatan yang besar. Jika konsensus di antara para ahli hukum dan ahli ushul adalah final, meski hanya dalam arti relatif, karena pada ijma dapat dikenakan revisi, modifikasi dan penolakan sesuai dengan persyaratan dari keadaan yang berubah.

Ijtihad mengacu pada upaya dalam menentukan tingkat probabilitas dalam memecahkan pertanyaan hukum atau yurisprudensi syari'ah Islam secara jelas. Ruang lingkup ijtihad setelah kewafatan Nabi meliputi delapan metode. Tujuh dari metode ini mencakup penafsiran teks dengan beberapa metode seperti analogi, sedangkan metode yang kedelapan ditujukan untuk derivasi makna dari pengungkapan sumber selain teks, terutama oleh penalaran.

Seiring dengan perkembangan peradaban manusia, masalah ekonomi menjadi lebih komplek dan lebih rumit serta masalah baru muncul dari waktu ke waktu, sehingga membutuhkan solusi yang mungkin tidak ditemukan pada jaman dulu. Ijtihad berfungsi sebagai alat hukum yang efektif untuk mencari solusi bagi pertanyaan hukum yang rumit dalam konteks perubahan zaman.

Dalam beberapa konteks, upaya telah dilakukan untuk mengungkapkan hadis Nabi mengandung ajaran dan pedoman yang berkaitan dengan isu-isu ekonomi. Ini telah diklasifikasikan penyelesaiannya dalam beberapa metode (Khan 1992). Demikian pula, orientasi kesejahteraan dan fungsi negara juga telah didokumentasikan dengan baik (Hasanuz Zaman, 1981).

Para cendekiawan Muslim awal telah menulis tentang berbagai isu ekonomi sesuai dengan hukum Islam. Dua fokus utama mendominasi tulisan-tulisan mereka. *Pertama*, studi tentang tanggung jawab ekonomi negara. Kajian ini terkait dengan pedoman tradisi Nabi yang mengatakan: "Allah dan Rasul-Nya adalah pemelihara dari orang-orang yang telah ada". *Kedua*, studi tentang mobilisasi sumber daya secara rinci dalam konteks ketentuan hukum Islam. Al-Qur'an dan hadis Nabi sebenarnya telah melembagakan seluruh proses pengumpulan pendapatan dan penyaluran (Peerzade, 2004). Fokus studi yang kedua ini memiliki petunjuk eksplisit dalam Al-Qur'an dan literatur hadis.

Hampir semua cendekiawan Muslim telah mengadopsi metodologi umum. Pada isu tertentu, mereka pertama kali akan mengutip ayat-ayat yang relevan dari Al-Qur'an. Kedua, tradisi Nabi yang relevan akan dikutip untuk lebih menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an. Ketiga, mereka banyak mengutip dari perilaku empat Khalifah al-Rasyidin. Keempat, penjelasan masalah dibangun berdasarkan pendapat mereka sendiri dalam mendukung atau menolak pendapat hukum lainnya.

Menjelang akhir abad pertama era Islam, ketika kekuasaan Islam berkembang pada sebagian besar dunia, mereka menyebar di berbagai daerah dengan adat dan tradisi tertentu dan dihadapkan dengan masalah baru mengenai hubungan sosial, kontrak bisnis, transaksi, dan perdagangan. Mereka menganalisis dan menafsirkan

prinsip-prinsip dasar syari'ah Islam dan menyimpulkan dari prinsip-prinsip ini suatu ketetapan hukum yang berlaku untuk situasi baru.

Banyak cendekiawan Muslim memberikan kontribusi yang luar biasa untuk pengembangan ilmu-ilmu sosial, terutama untuk bidang ekonomi (Siddiqi, 1984; Islahi, 1996). Mereka antara lain Qadhi Abu Yusuf (w. 798 M), Yahya bin Adam al-Qarashi (w. 818 M), Abu Ubayd al-Qasim bin Sallam (w. 858 M), Ibn Abi al-Rabi' (w. 885 M), Qudamah bin Jafar (w. 932 M), Abu Jafar Ahmad bin Nasr al-Dawudi (w. 1052 M), al-Mawardi (w. 1058 M), Ibnu Hazm (w. 1063 M), Abu Ya'la al-Farra' (w. 1065 M), Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111 M), Nasiruddin Tusi (w. 1274 M), Ibnu Taimiyah (w. 1328 M), Ibnu Khaldun (w. 1406 M), dan Shah Waliullah Dehlawi (w. 1762 M).

Demikian catatan singkat ini disampaikan sebagai gambaran transformasi ilmu pengetahuan khususnya bidang ekonomi Islam sejak masa Nabi sampai masa modern. Secara khusus, informasi di atas menggariskan bahwa ekonomi Islam lahir dari para sarjana dan cendekiawan Muslim yang notabene-nya ahli hukum Islam.

Kami menyampaikan bahwa sebagian besar isi buku ini diterjemahkan dari karya Abdul Azim Islahi, *Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis*, yang dipublikasikan oleh King Abdul Aziz University, Jeddah, 2005. Semoga buku ini dapat memberikan pencerahan untuk melakukan pengkajian dan publikasi ilmiah dalam pengembangan bidang ilmu ekonomi Islam, terutama pada karya-karya Cendekiawan Muslim klasik di IAIN Syekh Nurjati Cirebon.

Cirebon, Agustus 2015

Penulis,

Dr. H. Aan Jaelani, M.Ag

PEDOMAN TRANSLITERASI

A. Transliterasi

ء	= ‘	ز	= z	ق	= q
ب	= b	س	= s	ك	= k
ت	= t	ش	= sh	ل	= l
ث	= th	ص	= ṣ	م	= m
ج	= j	ض	= ḍ	ن	= n
ح	= ḥ	ط	= ṭ	و	= w
خ	= kh	ظ	= ḏ	ة ه	= h
د	= d	ع	= ‘	ي	= y
ذ	= dh	غ	= gh		
ر	= r	ف	= f		

Mad dan Diftong:

1. ا a panjang = ā
2. اي i panjang = ī
3. او u panjang = ū
4. diftong:
 - أو = au
 - او = uw
 - أي = ai
 - اي = iy

5. Huruf ”ال” ditulis *al-* seperti ”الحمد” ditulis *al-ḥamdu*

6. Nama orang, nama-nama, dan istilah-istilah yang sudah dikenal di Indonesia tidak masuk dan tidak terkait dengan pedoman ini, contoh, Fatimah, fitnah, shalat, dan lain-lain.

B. Singkatan-singkatan

SWT.	= Subḥanahū wa Ta’alā
Saw.	= Ṣallallāhu ‘alaihi wasallam
H.	= Hijriah
M	= Maschi
h.	= halaman
t.th.	= tanpa tahun
t.p.	= tanpa penerbit
t.t.	= tanpa tempat

DAFTAR ISI

Kata Pengantar Direktur Pascasarjana	
Kata Pengantar Penulis	
Pedoman Transliterasi	
Daftar Isi	
BAB I. PENDAHULUAN.....	1
A. <i>Missing Link</i> dalam Sejarah Pemikiran Ekonomi.....	1
B. Tinjauan Literatur.....	3
C. Skema Kajian.....	6
BAB II. PERIODE PENGEMBANGAN PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM.....	9
A. Pencerahan Pengetahuan: Titik Permulaan.....	9
B. Fase Pertama: Masa Pembentukan.....	10
C. Fase Kedua: Periode Penerjemahan.....	26
D. Fase Ketiga: Masa Penerjemahan Ulang dan Transmisi.....	19
BAB III. TRADISI ISLAM DALAM PEMIKIRAN EKONOMI (I):	
Teori Nilai, Pasar dan Harga.....	23
A. Elemen-elemen Teori Nilai Menurut Sarjana Muslim.....	24
B. Pasar dan Harga.....	27
BAB IV. TRADISI ISLAM DALAM PEMIKIRAN EKONOMI (II):	
Produksi dan Distribusi.....	37
A. Produksi.....	37
B. Ekonomi Distribusi.....	41
BAB V. TRADISI ISLAM DALAM PEMIKIRAN EKONOMI (III):	
Uang dan Bunga.....	49
A. Sifat dan Fungsi Uang.....	49
B. Bunga: Eksploitasi Uang.....	55
BAB VI. TRADISI ISLAM DALAM PEMIKIRAN EKONOMI (IV):	
Negara, Keuangan dan Pembangunan	59
A. Negara dan Ekonomi.....	59
B. Keuangan Publik.....	66
C. Pendekatan Holistik untuk Pembangunan.....	74
BAB VII. FILSAFAT DAN PEMIKIRAN EKONOMI:	
Kajian Teks Klasik Karya al-Mawardi.....	83
A. Filsafat Ekonomi Al-Mawardi.....	83
B. Pemikiran Al-Mawardi tentang Negara Kesejahteraan.....	106
DAFTAR PUSTAKA.....	139

BAB I PENDAHULUAN

A. Missing Link dalam Sejarah Pemikiran Ekonomi

Pemecahan solusi untuk masalah ekonomi telah menjadi perhatian umum dari semua kelompok masyarakat. Hal ini adalah penyebab dari pemikiran ekonomi. Praktek-praktek ekonomi sudah ada jauh sebelum ada teori pada subjek ekonomi. Anggota masyarakat telah berpikir atas masalah ekonomi tersebut dalam keadaan terisolasi, pada masyarakat tertutup atau bersama-sama dengan kelompok lain, dan dipengaruhi oleh pemikiran dan ide-ide mereka. Interaksi dan konvergensi pemikiran memberikan dasar yang diperlukan untuk keberlanjutan ilmu pengetahuan dan pengembangan ide-ide. Dengan demikian, ekonomi telah mengalami evolusi historis dari berbagai pikiran dan bentuk-bentuk pemikiran ekonomi sebagai pertambahan kumulatif pengetahuan manusia (Ekelund dan Hebert, 1983:3).

Tidak diragukan lagi, peninggalan historis secara umum membawa berbagai kelompok lebih dekat dan menimbulkan saling pengertian dan memperhatikan satu sama lain sehingga menjadi kerjasama dan upaya bersama untuk perbaikan dan kelanjutan dari pemikiran tersebut dan pengkajian di bidang ini. Ini juga menyediakan lingkungan yang sesuai untuk dialog budaya antara berbagai bangsa yang berantakan seiring dengan berlalunya waktu. Dengan tujuan ini dalam bentuk suatu pemikiran akan menarik dan mudah-mudahan juga bermanfaat untuk menyelidiki kontribusi dari berbagai bangsa untuk perkembangan pemikiran dan analisis ekonomi. Buku ini bertujuan untuk membahas kontribusi sarjana Muslim yang memainkan peran penting dalam kelangsungan dan pertumbuhan berbagai

ekonomi *mainstream*.

Ada peningkatan kesadaran sekarang bahwa akar analisis ekonomi modern yang berkembang secara luas akan mengembalikan suatu waktu para sarjana ekonomi kontemporer untuk menyadarinya (Gordon, 1975:xi). Bahkan para penulis dari mereka menyadari bahwa sejarah pemikiran ekonomi adalah perkembangan ide yang terus-menerus terdiri dari kontribusi gagasan pengetahuan penting yang baru ditambahkan ke akumulasi warisan masa lalu (Ekelund dan Hebert, 1983:44), meninggalkan kesenjangan dalam tulisan-tulisan mereka dan tidak ada perhatian untuk mendukung mereka dengan fakta-fakta yang berdiri sendiri.

Buku ini bertujuan untuk memberikan materi yang dapat digunakan untuk melengkapi kekurangan yang ada dalam literatur tentang sejarah pemikiran ekonomi. Dengan melaporkan dan menganalisis ide-ide ekonomi cendekiawan Muslim, juga akan mengeksplorasi berbagai media atau saluran ide-ide mereka mencapai Eropa Barat dan mempengaruhi para sarjana ekonomi skolastik. Dengan demikian, mereka menjadi bagian, meskipun belum diakui, dari pohon keluarga ekonomi. Diharapkan bahwa hal ini akan memperkuat semangat integrasi pengetahuan dan pengakuan yang dapat meningkatkan saling pengertian dan kerjasama dalam pembahasan yang dilakukan sejarawan pemikiran ekonomi pada umumnya dan mahasiswa pemikiran ekonomi Islam pada khususnya. Hal ini juga berusaha untuk menarik perhatian para ahli yang sedang mencari alasan umum dalam ilmu dan budaya untuk mewujudkan saling pengertian dan kerjasama antar bangsa.

B. Tinjauan Literatur

Sejak awal, para penulis sejarah pemikiran ekonomi cenderung telah mengabaikan kontribusi para sarjana Muslim untuk subjek keilmuan ini. Penulis melakukan pembahasan karya-karya filsuf Yunani dan ahli hukum dan administrator Romawi. Mereka juga menyebutkan pendapat beberapa tokoh Kristiani yang hidup pada abad-abad awal era Kristen. Kemudian mereka melompat ke abad pertengahan ketika Eropa melepaskan diri dari masa kegelapan menuju masa pencerahan dan memfokuskan pada ilmu alam dan ilmu sosial yang beragam, dan meninggalkan kesenjangan yang besar sekitar lima abad. Masa ini merupakan periode yang sama ketika umat Islam menguasai sebagian besar peradaban dunia yang sekarang kita kenal, kemunculan pemerintahan atau dinasti yang kuat, serta negara menjadi maju, dan memberikan kontribusi terhadap promosi budaya dan ilmu pengetahuan termasuk ekonomi.

Perkembangan modern dari ekonomi Islam dimulai pada kuartal kedua abad ke-20. Tulisan-tulisan tentang kontribusi sarjana Muslim di masa lalu adalah bagian dari perkembangan ini. Mungkin artikel atau karya pertama untuk memperkenalkan pemikiran ekonomi dari para sarjana Muslim ditulis oleh Salih tahun 1933 dalam Bahasa Arab yang berjudul *“Arab Economic Thought in the Fifteenth Century”*, yakni kajian atas gagasan ekonomi dari Ibn Khaldun, al-Maqrizi, dan al-Dulaji. Selanjutnya, al-Hashimi tahun 1937 juga menerbitkan makalah ilmiahnya tentang *“Economic Views of al-Biruni”* dalam Bahasa Arab. Pada tahun yang sama, Rif’at (1937) menulis tentang *“Ibn Khaldun’s Views on Economic”* dalam Bahasa Urdu. Makalah pertama dalam Bahasa Inggris ditulis oleh Abdul Qadir (1941) yang berjudul *“The Social and Political Ideas of Ibn*

Khaldun”. Dalam bentuk disertasi untuk gelar Ph.D. pertama kali pada subjek ini diberikan oleh Universitas Kairo kepada Nash'at (1944) dengan judul *“Economic Thought in the Prolegomena of Ibn Khaldun”* yang ditulis dalam Bahasa Arab.

Pada paruh pertama abad ke-20 sebagian besar para penulis mengkaji pemikiran ekonomi dalam Islam yang ditulis dalam Bahasa Urdu atau Arab. Selain itu, karya-karya bidang ini ditulis oleh kalangan non-profesional dan hanya beberapa dalam Bahasa Inggris, sehingga mereka tetap tidak diketahui oleh para ekonom mainstream konvensional.

Joseph Schumpeter (1997:73-74) menulis tentang ‘kesenjangan besar’ (*the great gap*) dalam evolusi dan perkembangan pemikiran ekonomi dalam karya monumentalnya, *“History of Economic Analysis”*, pertama kali diterbitkan dengan antusias pada tahun 1954. Siddiqi (1964) menulis tentang *“on economic thought of Qadi Abu Yusuf”* sepuluh tahun setelah publikasi karya Schumpeter dengan memerhatikan *assertion* itu. Karya lain berjudul *“Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun”* oleh ekonom Barat yang lainnya, Spengler (1964), menarik perhatian para sejarawan pemikiran ekonomi untuk mengeksplorasi lebih lanjut pemikiran mereka itu. Melalui karya survei *“Muslim Economic Thinking”* dari masa lalu dan sekarang sampai 1975 (Siddiqi, 1980) dan survei *“Recent Works on History of Economic Thought in Islam”* pada tahun 1982, Siddiqi mengungkap lebih lengkap data hasil dari para peneliti. Pada tahun 1987, Mirakhor melakukan kajian dengan dokumentasi data lengkap dengan mempertanyakan kesenjangan besar pada tesis Schumpeter dan menunjukkan adanya kelalaian serius dalam karya sejarah ekonomi yang ditulisnya atas kontribusi besar yang dibuat oleh para sarjana Muslim. Dia menunjukkan bahwa motif utama

dan kesempatan yang ada untuk para sarjana Eropa Abad Pertengahan dipengaruhi oleh ide-ide ekonomi dan lembaga yang dikembangkan dalam masyarakat Islam abad pertengahan, serta berdasarkan bukti-bukti yang tersedia, mereka menarik diri dari kesempatan tersebut dengan menggunakan beberapa pengetahuan yang tersedia untuk memajukan ide-ide mereka (Mirakhor, 1987:249). Karya Mirakhor ini dibahas pada *the History of Economics Society Conference* di Toronto, Kanada, Juni 1988, di mana Ghazanfar (2003:19) menyajikan artikel tentang studi pada “*Scholastic Economics and Arab Scholars: The Great Gap Thesis Reconsidered*”. Kesenjangan dalam pemikiran ekonomi ini memberikan motivasi kepada penulisnya dengan mempublikasikan sebuah karya bersama dengan Ghazanfar untuk menunjukkan bahwa tubuh pengetahuan ekonomi kontemporer dapat dilacak pada para tokoh sejarah skolastik Muslim, seperti a-Ghazali dan tokoh lainnya (Ghazanfar dan Islahi, 1990). Ghazanfar (1995:235) memperkuat analisisnya dengan menulis artikel berjudul “*History of Economic Thought: The Schumpeterian ‘great gap’, the Lost Arab-Islamic Legacy and the Literature Gap*”.

Sementara perdebatan atas adanya kesenjangan besar pada tesis ini, penulis telah menunjukkan dengan suatu kajian dalam bentuk survei atas beberapa karya besar pada bidang sejarah pemikiran ekonomi, dan adanya kesenjangan literatur ini dapat ditemukan pada hampir semua karya yang relevan di bidang ekonomi.

Sementara itu sejumlah karya muncul dalam Bahasa Inggris dan Arab yang terkait dengan ide-ide ekonomi pemikir Muslim yang hidup pada periode yang dikaitkan sebagai abad kekosongan pemikiran ekonomi. Karya-karya ini mungkin tidak menyentuh pada kesenjangan tesis atau *gap* besar di

atas, tetapi keberadaan sejumlah tulisan-tulisan yang berkaitan dengan periode ini sangat penting untuk tidak membuangnya pada periode sejarah pemikiran ekonomi.

Tujuan penelitian ini untuk menyajikan ilustrasi yang komprehensif tentang perkembangan pemikiran ekonomi dalam tradisi Islam sejak awal sampai kira-kira abad milenium pertama Hijrah. Peradaban Muslim dan kekuatan intelektual dan politik setelah mencapai ke puncaknya, pada awal abad ke-10 H/16 M mulai menunjukkan tanda-tanda kemunduran yang nyata, sementara renaissans Barat mulai mengalami kemajuan. Masa ini adalah waktu ketika karya-karya ilmiah tentang cara mencapai kemajuan ekonomi dan memperkokoh negara melalui perdagangan luar negeri berwujud gerakan-gerakan di Barat, yang dikenal sebagai merkantilisme dalam literatur ekonomi. Hal ini, seperti yang akan dicatat berikutnya sebagai bentuk reaksi terhadap penaklukan kaum Muslim di medan pertempuran. Pada tahap sejarah, para cendekiawan Muslim, setelah transmisi ide-ide Yunani bersama dengan inovasi dan interpretasi pemikiran mereka sendiri dalam mewarnai kehidupan dunia pada umumnya, kemudian secara bertahap pemikiran Muslim mengalami kemunduran dan terlupakan dalam sejarah.

C. Skema Kajian

Penulis akan membedakan tiga tahapan yang luas dari perkembangan pemikiran ekonomi Islam dan kontribusi umat Islam didalamnya. Tahap pertama adalah periode pembentukan, tahap kedua adalah periode penerjemahan. Kemudian tahap ketiga mencirikan sebagai periode penerjemahan dan periode transmisi. Sementara presentasi sifat dan

karakteristik masing-masing pada fase tersebut akan mencatat para sarjana uslim yang mewakili pemikiran ekonomi pada fase ini.

Selanjutnya penulis secara sistematis dan ekstensif membahas berbagai konsep ekonomi yang dianalisis dan melampaui ide-ide Yunani oleh para sarjana Muslim. Ini akan menjadi bukti bagi perkembangan secara konsisten dari konsep dan ide-ide dengan mengacu pada tokoh-tokoh yang memiliki bagian dalam merumuskan ide-ide tersebut. Karena hal tersebut menjadi tema utama dari karya ini, tradisi Islam dalam pemikiran ekonomi akan dikaji pada beberapa bab.

Penulis akan menjelaskan pula dampak dari pemikiran ekonomi para sarjana Muslim terhadap ide-ide skolastik Barat pada periode abad pertengahan dan berbagai saluran yang menjadi transmisi ilmu pengetahuan. Beberapa catatan akan memverifikasi pohon keluarga ekonomi dan pertumbuhannya dalam bentuk diagram, meskipun mereka mengabaikan peranan yang menjadi kontribusi para sarjana Muslim dalam pengembangan ekonomi mainstream. Penulis akan mempelajari pula pohon keilmuan tersebut dan menunjukkan posisi ekonomi Islam dalam pohon keluarga *mainstream* ekonomi.

Sebagaimana penulis menguraikan pada pembahasan berikutnya, para sarjana skolastik Barat banyak meminjam pemikiran para cendekiawan Muslim tetapi mereka tidak mengakuinya. Kami juga akan memeriksa berbagai alasan mengapa mereka tidak mengakui itu dan mengapa mereka tidak merujuk kepada para cendekiawan Muslim dalam forum-forum ilmiah tentang isu-isu ekonomi. Tapi keadaan tersebut mengalami perubahan sekarang ini. Dalam beberapa tahun terakhir beberapa penulis telah mengakui kontribusi para sarjana Muslim dalam pemikiran dan analisis

ekonomi serta mengakui perkembangan pemikiran mereka sebagai “hutang” dari warisan intelektual Muslim pada masa *renaissance* Eropa. Keadaan ini menunjukkan sikap obyektif dan terpuji yang harus diterima oleh semua kalangan.

Penulis pada buku ini menyimpulkan hasil dari kontribusi survei dan analisis pemikiran ekonomi Islam terhadap fakta di atas. Sebuah harapan bahwa hal ini akan mendorong sarjana Barat dan Eropa yang masih ragu-ragu untuk menuliskan pada bagian-bagian karya mereka berupa adanya kontribusi para sarjana Muslim dalam pemikiran dan analisis ekonomi, dan melakukan perubahan pada karya-karya mereka tentang buku sejarah pemikiran ekonomi. Penulis optimis bahwa upaya-upaya tersebut akan membuka suatu dialog-budaya dan menciptakan rasa kepercayaan diri serta memperhatikan ide-ide masa lalu sebagai warisan bersama umat manusia.

BAB II

PERIODE PENGEMBANGAN PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM

A. Pencerahan Pengetahuan: Titik Permulaan

Sejarah ekonomi Islam bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Al-Qur'an sebagai Firman Allah diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. dan Sunnah sebagai pengamalan dan penjelasan praktis yang mengandung sejumlah ajaran dan prinsip-prinsip ekonomi yang berlaku untuk berbagai kondisi. Pemikiran adalah produk dari ide atau pikiran manusia, sedangkan ajaran Al-Qur'an dan kenabian merupakan wujud penjelasan ilahi. Oleh karena itu, interpretasi manusia, kesimpulan, dan penerapan mereka dalam berbagai perubahan zaman, ruang, dan kondisi membentuk tubuh pemikiran ekonomi (*the body of economic thought*) dari orang-orang Islam. Para cendekiawan Muslim menerima ajaran-ajaran ekonomi Al-Qur'an dan Sunnah sebagai dasar dan titik awal. Kemudian mereka menggunakan argumentasi tertentu dan menerapkan prinsip-prinsip dasar yang berasal dari sumber-sumber Islam untuk memecahkan masalah yang muncul dalam kondisi yang berubah secara historis dan ekonomi. Mereka tidak pernah ragu-ragu untuk mengambil manfaat dari pengalaman negara-negara lain. Lebih kurang proses ini terus berlanjut sepanjang sejarah Islam. Secara periodik pada studi ini, kami dapat membagi proses tersebut ke dalam tiga klasifikasi yang luas berikut ini:

Fase pertama, periode formasi atau pembentukan. Tahap ini mencakup periode setelah selesai masa wahyu sampai akhir era Khulafa' al-Rasyidin (11-100 A.H./632-718 M).

Fase kedua, periode perjemahan ketika ide-ide asing, khususnya

karya-karya Yunani diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab dan para cendekiawan Muslim memperoleh kesempatan untuk melakukan eksplorasi pemikiran dari karya-karya intelektual dan praktis dari negara-negara lain (abad ke-2 – 5 H/8 – 11 M).

Fase ketiga, periode penerjemahan kembali dan transmisi, ketika ide-ide Greco-Arab atau Yunani-Arab Islam mencapai Eropa melalui karya-karya terjemahan dan kontak lainnya (abad ke-6 – 9 H/ 12 – 15 M).

B. Fase Pertama: Masa Pembentukan

Pemikiran ekonomi dalam bentuk tertulis telah ada jauh sebelum munculnya Islam, terutama ide-ide Yunani yang dianggap sebagai “air mancur pada musim semi” pada ekonomi konvensional-Barat. Namun, pemikiran ekonomi Islam pada periode formasi awal tidak dipengaruhi oleh unsur-unsur luar. Tidak diragukan lagi, sejak zaman pra-Islam, orang Arab memiliki beberapa hubungan komersial dengan negara-negara tetangga, tapi ini tidak mengarah pada pembentukan kontak budaya dan intelektual. Tidak ada bukti kegiatan penerjemahan selama periode awal. Bahkan tidak ada sarana komunikasi yang dapat berkembang untuk memperoleh interaksi dengan ide-ide asing. Di sisi lain, sumber-sumber Islam yang pokok, Al-Qur'an dan Sunnah, berisi sejumlah prinsip-prinsip ekonomi dan beberapa ajaran ekonomi secara rinci. Karena itu, tidak perlu mencari sumber-sumber asing. Pemikiran ekonomi Islam awal didasarkan pada sumber-sumber internal tersebut.

Ajaran Al-Qur'an tentang masalah ekonomi bersifat spesifik dan sedikit jumlahnya. Al-Qur'an menyajikan sebagian besar prinsip-prinsip tersebut dan menekankan pada penggunaan pikiran dan penerapan

penalaran. Hal ini menyebabkan munculnya sanad para ulama yang berisi aturan untuk memecahkan masalah baru dan menciptakan logika hukum (*ushul al-fiqh*) yang berlaku untuk berbagai pola sosial. Metodologi pertama mereka adalah merujuk Al-Qur'an dan praktek Nabi SAW. dan preseden para sahabatnya serta para pengikutnya yang langsung dibimbing beliau. Ketika tidak menemukan ketentuan apapun dari sumber hukum ini, mereka menerapkan analogi dan aturan ijtihad lainnya dalam menetapkan perintah syari'ah untuk situasi baru. Secara bertahap, sejumlah madzhab pemikiran dalam yurisprudensi ini mulai muncul. Mereka dikenal sebagai ulama terkemuka dan pemikir kreatif (imam mujtahid mutlaq), yang paling terkenal antara lain secara kronologis Zaid bin Ali, Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, Ahmad bin Hanbal, dan lainnya. Madzhab-madzhab yurisprudensi ini mengalami perkembangan secara mapan dalam jangka waktu kurang dari 300 tahun setelah wafatnya Nabi SAW. Sebuah alasan penting mengapa masyarakat mengakui imam madzhab dan mengikuti madzhabnya, karena mereka ahli dalam sumber-sumber dasar Islam dan bebas dari pengaruh asing. Refleksi tentang isu-isu ekonomi hanya salah satu aspek dari ijtihad para Imam Madzhab atas keputusan sejumlah masalah yang kompleks dalam kehidupan. Ketentuan hukum tersebut bagi masyarakat untuk membimbing mereka dalam kehidupan sehari-hari. Jika melibatkan aspek ekonomi, analisis para Imam Madzhab digunakan sebagai alat analisis ekonomi. Tidak ada keraguan bahwa analisis ekonomi Islam saat itu berkontribusi besar bagi kajian hukum sekarang ini.

Karya-karya tentang tema-tema ekonomi dan koleksi tradisi Nabi mengenai masalah keuangan dimulai pada akhir fase ini dan pada periode awal dari tahap berikutnya oleh para penerus dari para ahli hukum

terkemuka (imam madzhab) dan sezaman dengan mereka. Namun karena dilihat dari sisi keahlian atau profesi, mereka cenderung dianggap sebagai bagian dari fase ini. Misalnya, Abu Yusuf dan Muhammad al-Syaibani masing-masing menulis *Kitab al-Kharaj* dan *Kitab al-Kasb*. Yahya bin Adam al-Qurasyi menyusun hadis Nabi yang berkaitan dengan pajak dan kewajiban keuangan lainnya, sedangkan Abu ‘Ubaid al-Qasim bin Sallam dan kemudian muridnya, Ibn Zanjawayh, menulis *Kitab al-Amwal*. Ibn Abi al-Dunya menulis pula tentang *Ishlah al-Mal* dan Abu Bakr al-Khallal bertemukan kegiatan bisnis dan ekonomi pada umumnya.

Pentingnya periode ini semakin jelas jika kita mengkaji ide-ide ekonomi yang digagas oleh para sarjana Muslim pada fase pembentukan ekonomi Islam. Berikut adalah daftar lengkap dari ide-ide pemikiran ekonomi tersebut, yaitu:

- 1) pasar dan mekanisme pasar;
- 2) penawaran dan permintaan;
- 3) fiksasi harga;
- 4) uang;
- 5) instrumen kredit;
- 6) bunga dan nilai tukar komoditas;
- 7) perpajakan;
- 8) keuangan publik;
- 9) kebijakan fiskal;
- 10) berbagai bentuk organisasi bisnis;
- 11) pertanian;
- 12) zakat;
- 13) warisan;

14) properti; dan

15) kemiskinan dan kekayaan.

Beberapa kegiatan penerjemahan, seperti yang akan kita catat di bawah ini dimulai pada awal abad ke-1 H/7 M, dilihat dari tradisi para tokoh yang berbeda dan tidak memiliki implikasi bila ditinjau pada evolusi teori ekonomi. Pertama, para sarjana Muslim terikat dengan tradisi yang ada dan terbatas di kalangan elite yang berkuasa saja. Kedua, para sarjana Muslim pada tahap ini dikhususkan sepenuhnya untuk penelitian dan pengembangan ilmu-ilmu syari'ah dan tidak memerlukan ilmu-ilmu lain. Dengan demikian, seluruh perkembangan pemikiran ekonomi pada periode ini terinspirasi oleh faktor internal yang berakar pada sumber-sumber dasar Islam, Al-Qur'an dan Sunnah, dan menjadikan Islam sangat responsif bagi masalah ekonomi.

C. Fase Kedua: Periode Penerjemahan

Periode penerjemahan ini berlangsung pada saat karya-karya klasik dan beberapa manuskrip dari luar Arab, khususnya karya-karya yang berisi ide-ide Yunani diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab dan para cendekiawan Muslim mulai mempelajari dan mengambil manfaat dari karya-karya tersebut. Kegiatan penerjemahan sudah dimulai pada abad pertama hijriyah, meskipun membutuhkan dua abad lebih untuk memberikan pengaruh di antara para sarjana Muslim. Laporan proses penerjemahan awal berlangsung selama kekhalifahan 'Umar. Khalid bin al-Walid menyarankan penggunaan institusi *diwan* (kantor atau register). Ia berkata kepada 'Umar, bahwa ia telah melihat para penguasa Suriah menggunakan model diwan. Ia menerima ide dari Khalid. Hal ini juga menginformasikan bahwa orang yang disarankan 'Umar untuk memperkenalkan *diwan* itu adalah al-Hurmuzan.

Hal ini terjadi pada tahun 20 H/640 M (Ibn Khaldun, t.t.:112). Karena istilah “diwan” berasal dari bahasa Persia, informasi terakhir ini tampaknya lebih dapat diterima. Namun, diwan koleksi pajak tanah tetap di Irak dan Suriah. Di Persia dan Bizantium pada masa Khalifah Abd al-Malik bin Marwan yang memerintahkan karya-karya Yunani diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab (Ibn Khaldun, t.t.:112). Kemudian Khalid bin Yazid merencanakan secara sistematis kegiatan penerjemahan itu. Dia mengundang sarjana dari India, Persia, Roma, dan Yunani dan mengatur terjemahan dari karya-karya klasik mereka. Dalam tahun-tahun mendatang gejala politik mengganggu pekerjaan ini. Penerjemahan ini dimulai secara besar-besaran yang bisa dilacak pada masa Khalifah Abbasiyah al-Ma'mun yang khusus mendirikan “Baitul Hikmah” (rumah kebijaksanaan) untuk tujuan ini. Penggabungan ilmu-ilmu klasik ke dalam Bahasa Arab memberikan perkembangan pemikiran baru yang penting dari karya-karya India, Persia dan Yunani dan menyelamatkan mereka dari kemunduran. Hal ini juga membuktikan titik pertemuan Timur dan Barat dan saluran yang sangat efektif untuk pertukaran ide-ide atau pemikiran. Pada abad-abad mendatang hal ini memfasilitasi bahkan mentransfer ilmu-ilmu yang bersumber dari India dan Persia ke Eropa. Kasus angka Arab-India adalah contoh hidup dari adanya pertukaran intelektual ini.

Pada akhir abad ke 3 H/9 M, para sarjana pada umumnya mengkaji dan menguasai materi dari karya-karya terjemahan dan mereka mulai melakukan ekspos, penilaian, pensyarah, dan komentar pada ilmu-ilmu tersebut dan bahkan memproduksi karya-karya serupa. Wilayah kajian utama penerjemahan termasuk kedokteran, astronomi, seni dan filsafat, serta manajemen pemerintahan dan ekonomi.

Dampak Penerjemahan Sarjana Muslim

Hasil penelitian para sarjana Muslim secara jelas menunjukkan bahwa penerjemahan ide-ide asing dapat dicatat, terutama bagi mereka yang mengadopsi ide-ide keilmuan asing. Setidaknya ada tiga aliran yang berbeda dapat dengan mudah diidentifikasi.

- a. Kelompok pertama; sarjana Muslim yang benar-benar menolak semua ide-ide Yunani. Kelompok sarjana ini menyatakan bahwa warisan Islam cukup memberikan pengetahuan untuk kehidupan yang damai dan sejahtera. Sumber-sumber asing hanya akan membingungkan rakyat dan berada di bawah pengaruh pemikiran mereka, kemudian mereka akan meninggalkan kita. Kelompok ini umumnya disebut sebagai kelompok tradisional atau *muhadditsun* (para ahli hadits). Beberapa sarjana dalam kelompok ini antara lain al-Kinani, al-Farra', al-Sarakhsi, dan lain-lain.
- b. Kelompok kedua adalah para sarjana Muslim yang melakukan klarifikasi dengan membedakan antara ide-ide yang bermanfaat dan dapat diterima dengan ide-ide yang bertentangan dengan iman dan prinsip-prinsip Islam. Dalam kasus konflik, mereka mencoba untuk membuktikan supremasi tunggal pemikiran Islam atas pemikiran filosof Yunani atau membuat upaya untuk mensintesis kedua pemikiran tersebut jika memungkinkan. Mereka membuat beberapa metode yang dikenal sebagai filosof skolastik Islam, teolog-skolastik, kelompok dialektika atau mutakallimun. Para sarjana Muslim dari kelompok ini antara lain al-Mawardi, al-Ghazali, Fakhr al-Din al-Razi, dan lain-lain.
- c. Kelompok ketiga terdiri dari para sarjana Muslim yang sangat dipengaruhi oleh ide-ide dan filsafat Yunani, dan memberikan dukungan, menjelaskan ide-ide Yunani, dan menyebarkannya. Mereka tidak ragu

untuk menafsirkan sumber-sumber Islam dalam bentuk tulisan sedemikian rupa untuk mengakomodasi ide-ide filosofis yang rumit. Kelompok ini disebut sebagai filsuf Muslim atau *hukama'*. Para sarjana yang termasuk kelompok filosof ini adalah Ibnu Sina, Ibnu al-Haitam, Ibn Thufail, Nasir al-Din al-Tusi, dan lain-lain. Namun, tiga nama terakhir tidak termasuk kategori kelompok ini, karena mereka datang setelah abad ke 5 H/11 H, namun karena sifat pekerjaan mereka, kita menuliskannya dalam kelompok ini.

Filosof Muslim menerjemahkan istilah “oikonomi” sebagai *'ilm al-tadbir manzil* (ilmu manajemen rumah tangga). Istilah ini merupakan salah satu dari tiga cabang filsafat Yunani, dua lainnya adalah etika (*'ilm al-akhlaq*) dan politik (*'ilm al-siyasah*). Seperti disebutkan di atas, para cendekiawan Muslim memperluas cabang-cabang pengetahuan jauh melampaui teori-teori anggaran belanja, mekanisme pasar, harga, moneter, fiskal, permintaan dan penawaran, dan mengisyaratkan pada beberapa hubungan makro-ekonomi yang ditekankan oleh Lord Keynes (Spengler, 1964:304). Seorang ahli ekonomi Jerman, Helmut Ritter mengabaikan penambahan tersebut dengan menyatakan bahwa “seluruh literatur ekonomi Islam dapat ditelusuri sampai teori ekonomi Neo-Pythagoras Bryson” (Heffening, 1934:595). Pemikir ekonomi dari Yunani, Bryson atau Brason atau Brasson (Brusson) yang karyanya tidak diketahui oleh ilmuwan Barat (Spengler, 1964:276) adalah mungkin orang yang pertama kali diketahui dan disebutkan oleh cendekiawan Muslim dari beberapa pemikir lainnya, sedangkan Bryson ini tidak disebutkan oleh Schumpeter pada karya ensiklopedisnya, *the Analysis of History*, yang menyajikan sejarah intelektual dalam bidang ekonomi dari masa klasik (Schumpeter, 1997:3).

Sejarah pemikiran ekonomi memiliki banyak contoh ketika sebuah ide yang disebutkan oleh beberapa penulis di masa lalu akan muncul kembali dengan lebih detail. Selain itu, ide-ide tertentu yang dikembangkan secara bersamaan oleh seorang penulis yang berbeda dengan tempat yang berbeda pula tanpa menyadari adanya penulis lain. Sebuah kemiripan muncul antara ide-ide dari dua pemikir yang tidak berarti bahwa seseorang telah meminjam atau diganti dengan pemikir yang lain, kecuali ada bukti dokumen yang cukup tersedia untuk hal tersebut.

Kelompok keempat juga dapat dibedakan, yaitu sufi atau ahli tasawuf. Tidak diragukan lagi, unsur sufisme seperti penerapan pelaksanaan ibadah secara konstan kepada Allah, pengabdian penuh kepada Allah, sikap menjauhi kepentingan duniawi, dan lain-lain ditemukan dalam sumber-sumber Islam. Tapi, Islam menganjurkan pendekatan yang seimbang terhadap kehidupan. Perilaku asketis (zuhud) tidak berarti penolakan terhadap hal-hal duniawi, sikap yang memerhatikan kepentingan duniawi, dan juga dapat memiliki kekurangan dalam kemiskinan (Ibn al-Qayyim, 1375:12-13). Suatu ketika Nabi Muhammad saw. mendengar bahwa beberapa sahabat telah bersumpah bahwa mereka tidak akan menikah, tidak tidur dan menjaga puasa terus-menerus, namun Nabi menolak permohonan mereka dan mengatakan bahwa saya adalah orang yang paling saleh dari semua orang, meskipun telah menikah, tidur dan puasa (Ibn Hanbal, t.t.:III:241).

Namun, pada abad selanjutnya sufisme mengambil bentuk pengkultusan dan gerakan, memberitakan kehidupan pengasingan dan individualisme yang mencela cara-cara duniawi. Beberapa sufi menciptakan ide-ide dan keyakinan yang berbeda atau bahkan bertentangan dengan ajaran

Islam. Menurut O'Leary (1968:181), tasawuf yang berkembang dalam perjalanan abad ke-3 H sebagian merupakan produk pengaruh Helenistik. Seperti yang digunakan dalam sejarah monastisisme Kristen atau penganut beberapa agama-agama India, sufisme menyiratkan dengan sengaja menghindari kesenangan normal dan dosa dari kehidupan manusia, dan terutama pernikahan, sebagai hal-hal yang melibatkan jiwa dan mencegah kemajuan spiritualnya. Dalam pengertian ini, asketisme asing bagi semangat Islam (O'Leary, 1968:182).

Islam hadir dengan keseimbangan rohani dan materi. Aksi spiritualisme ini adalah fenomena baru. Banyak teori telah dikemukakan tentang asal-usul gerakan ini dalam Islam: monastisisme Suriah, Neo Platonisme, Persia Zoroastrianisme, dan Vedants India (Anawati, 1974:366). Di antara wakil kelompok ini adalah Abdullah Harith bin Asad Al-Muhasibi dan Junaidi al-Baghdadi. Teori pemancaran cahaya menjadi inti pemikiran kelompok ini dalam sejarah pemikiran ekonomi, seperti ditegaskan Siddiqi (1992:15) bahwa:

Kontribusi utama tasawuf (atau zuhud) bagi pemikiran ekonomi dalam Islam adalah penarikan diri terus-menerus dalam melawan penisbatan nilai terlalu tinggi untuk kekayaan materi dan dorongan terus-menerus terhadap kepentingan orang lain dan pelayanan tanpa pamrih dari makhluk Allah. Mereka menekankan tujuan akhir dari jiwa manusia adalah kembali kepada Ilahi. Mereka secara pribadi mencontohkan kekhawatiran ini dengan meminimalkan nilai-nilai material dan memuji kebaikan dan atribut yang berkontribusi terhadap kebahagiaan di akhirat, sementara itu memungkinkan juga kehidupan di bumi ini.

Bahkan kelompok kelima, penulis dapat membedakan dengan menggabungkan pengalaman bisnis praktis dengan ajaran Hellenis dan tradisi Islam. Wakil dari kelompok ini adalah al-Dimasyqi yang menulis *al-*

Mahasin Isharah ila al-Tijarah (Panduan untuk Kebajikan Perdagangan).

D. Fase Ketiga: Masa Penerjemahan Ulang dan Transmisi

Tahap ketiga pemikiran ekonomi Islam menandai terjemahan ilmu-ilmu Islam secara umum dan ilmu Greco-Arab (penjelasan dan komentar ulama atas filsafat Yunani), khususnya dari Bahasa Arab ke Bahasa Latin dan Eropa lainnya. Kami memiliki laporan tentang kegiatan terjemahan dari bahasa Arab ke Yunani pada akhir abad ke-4 Hijrah di ibukota Bizantium, Constantinopel (Sezgin, 1984:119). Dengan berlalunya waktu, volume penerjemahan ulang makin meningkat jauh. Oleh karena itu, periode sebelum renaissans Barat disebut sebagai “masa penerjemahan” (Myers, 1964:78).

Seperti yang akan dibahas di bawah ini dalam bab tujuh, pekerjaan penerjemahan hanya salah satu dari banyak saluran melalui media apa kontribusi sarjana Muslim terhadap pemikiran dan analisis ekonomi yang memengaruhi skolastik Barat dan menjadi bagian dari mainstream ekonomi. Tidak diragukan lagi, transmisi ekonomi Yunani ke Barat adalah karya bersama antara Kristen, Muslim dan Yahudi, yang bekerjasama secara harmoni (Grice-Hutchinson, 1978: 61). Namun, sementara sebagian besar Kristen dan Yahudi membantu dalam pekerjaan penerjemahan dari Bahasa Yunani ke Bahasa Arab pada periode awal dan dari Bahasa Arab ke bahasa-bahasa Eropa pada periode selanjutnya, terdiri dari para sarjana Muslim terutama mereka yang sudah mengkaji, membahas, menganalisis, dan mengembangkan pemikiran Yunani.

Dalam terjemahan dua arah -ke Bahasa Arab dan dari Bahasa Arab-itu berupa karya asli intelektual, filosofis dan praktis yang penting diberi

preferensi. Dengan demikian, karya-karya muhadditsun atau tradisionalisme hampir tidak tersentuh. Karya-karya dialektika agama Kristen tertentu diterjemahkan yang juga menghadapi masalah konflik ide antara agama dan filsafat. Karena itu, mereka juga ingin membangun keunggulan agama atas filsafat Yunani atau melakukan rekonsiliasi antara keduanya. Dalam upaya ini, karya-karya cendekiawan Muslim, seperti *Ihya' 'Ulum al-Din* al-Ghazali memberi kontribusi besar. Penerjemahan karya-karya *hukama'* (filosof Muslim), dokter, ilmuwan, dan pemikir sosial banyak mendominasi pemikiran. Karya-karya Ibnu Sina, al-Farabi, Ibnu Bajjah, Ibnu Rusyd, dan lain-lain diterjemahkan ke dalam Bahasa Latin, Spanyol, Perancis, Ibrani, dan Bahasa Jerman. Grice-Hutchinson (1978:71) menulis:

Tentang awal 12 negara Kristen Barat mulai menyadari akan keunggulan budaya Islam - atau, mungkin bisa disebut juga teknologi Islam, karena keinginan Kristen Barat tidak begitu banyak dalam memperkaya warisan intelektual mereka untuk meningkatkan kinerja dalam kegiatan praktis seperti kedokteran, matematika, aritmatika, astronomi, astrologi, botani, nجوم dan sihir, dari semua ilmu tersebut, orang-orang Arab dikenal sangat mahir.

Meskipun berbagai ibukota Eropa menggerakkan terjemahan karya cendekiawan Muslim, di mana negara-negara yang terdapat umat Islamnya diusir, seperti di Sisilia dan Spanyol, ilmu-ilmu intelektual dan karya-karya ilmiah direbut dan diambil alih oleh para penakluk seperti jaraman, dan pada waktunya, ditransfer dalam bahasa mereka sendiri.

Louis Baeck (1994:119) telah mengklasifikasikan tiga periode terjemahan dari Bahasa Arab. *Pertama*, dari awal abad ke-12 sampai abad ke-13 ketika teks-teks paling penting yang ditulis oleh para sarjana Arab dan Yunani diterjemahkan ke dalam Bahasa Kastilia Catalan dan Langue d'Oc. Pada periode *kedua* dari bahasa Vernakular, teks-teks ini diterjemahkan ke

dalam Bahasa Latin. Periode *ketiga* dimulai dari pertengahan abad ke-13 dengan kembali pada penerjemahan ganda: Arab-Langue d'Oc-Latin. Dalam proses ini terjemahan teks-teks Arab yang paling penting tentang astronomi, matematika, kedokteran, kalam, dan filsafat dipindahkan ke Barat.

Sepanjang kajian ekonomi membentuk bagian dari wacana etika dan filsafat, sehingga gagasan ekonomi para sarjana Muslim juga diterjemahkan dan ditransmisikan bersama dengan karya-karya filsafat dan terjemahan. Sebagai contoh, sebagian pandangan Aristoteles tentang kebutuhan ekonomi yang ditemukan dalam *Politic and Nicomachean Ethics*. Terjemahan dari komentar Ibn Rusyd pada dua karyanya menjadi sangat populer di Barat. Mengutip Grice-Hutchinson (1978:73) lagi:

"Terjemahan Harman dari komentar Averroes pada Nicomachean Ethics menghasilkan kesuksesan besar dan tidak pernah tergantikan. Terjemahan ini digunakan dalam semua edisi Aristoteles yang disertai dengan komentar-komentar Averroes, dan tetap sampai masa zaman modern menjadi salah satu sumber utama ekonomi Aristoteles". Charles Burnett (1994:1050) menganggapnya sebagai tanda keberhasilan Ibn Rusyd bahwa, *"jumlah yang jauh lebih besar dari keseriusan komentar-komentar dalam Bahasa Latin daripada Bahasa Arab sendiri"*. Dapat dicatat bahwa transmisi pemikiran sarjana Muslim tidak terbatas pada kegiatan penerjemahan.

Sejumlah mahasiswa Eropa melakukan perjalanan ilmiah ke dunia Islam di Irak, Suriah, Mesir, dan Andalusia untuk mempelajari berbagai ilmu dari tokoh-tokoh Muslim, dan setelah kembali ke negara masing-masing menyebarkan ide-ide tersebut melalui tulisan-tulisan mereka sendiri atau melalui kegiatan mengajar (Sezgin, 1984:128).



BAB III

TRADISI ISLAM DALAM PEMIKIRAN EKONOMI (I):

Teori Nilai, Pasar dan Harga

Para cendekiawan Muslim mengambil manfaat dari terjemahan Yunani, khususnya kelompok mutakallimun dan hukama. Tapi sebelum mereka mendapat terjemahan ini selama abad ketiga Hijriah dan periode berikutnya, mereka telah mengembangkan dengan fokus kajian pada ide-ide ekonomi dan kebijakan. Penyatuan dua elemen ini memberikan dorongan untuk pengembangan cabang pengetahuan. Mereka tidak hanya meningkatkan dan mengembangkan pemikiran Yunani, melainkan juga mereka memperkenalkan konsep-konsep baru.

Dalam bab ini dan bab-bab berikutnya, penulis berupaya untuk melakukan penelusuran tentang evolusi dari konsep-konsep ekonomi dalam tradisi Islam. Ini berarti bahwa konsep-konsep tertentu akan memiliki kepentingan yang lebih besar daripada para kontributor atau sarjana itu sendiri. Hal ini diperlukan untuk menunjukkan kontinuitas dalam pemikiran ekonomi, meskipun mungkin melibatkan, sampai batas tertentu, pengulangan kepribadian, seperti beberapa penulis yang mengembangkan hanya satu doktrin khusus, sedangkan mayoritas penulis menyampaikan pandangan mereka dalam banyak hal tentang bidang ekonomi politik. Dalam kajian ini kita akan mencoba untuk mengikuti urutan logis yang biasanya ditemukan dalam teks-teks kontemporer. Kadang-kadang selama mendiskusikan substansi dan lebih khusus pada bab tujuh akan ditunjukkan

beberapa penambahan yang dibuat oleh para sarjana Muslim atas para pendahulunya dari Yunani.

A. Elemen-elemen Teori Nilai Menurut Sarjana Muslim

Subyek nilai yang melekat semakin penting sejak ekonomi menjadi sebuah ilmu. Adam Smith (1723-1790) menyajikan teori nilai kerja tapi "bingung" dengan teori nilai biaya produksi (Roll, 1974:162). Ricardo (1772-1823) mencoba untuk menghapus "inkonsistensi Smith" tapi "tidak bisa bebas dari kebingungannya sendiri" (Roll, 1974:178). Marx (1811-1889) mencoba untuk menganalisis kesimpulan logis teori nilai tenaga kerja Smithian dan Ricardian dengan menghadirkan teori eksploitasi (Roll, 1974:266) tapi menuai kritik dari setiap sudut. Aliran Marginalist menekankan sisi permintaan atau teori nilai berdasarkan utilitas sebagai alternatif teori klasik (Roll, 1974:379) terhadap penekanan klasik aspek penawaran (*supply*). Ekonom neo-klasik mencoba untuk mengakhiri kontroversi ini dengan menggabungkan kedua permintaan dan penawaran dalam penentuan nilai (Roll, 1974:401-402).

Jika hal ini telah menjadi fenomena pada masa perkembangan ilmiah ilmu ekonomi, setiap orang dapat dibenarkan untuk menganggap tidak adanya teori yang koheren dari nilai pada periode pra-Smithian. Tapi itu cukup mengherankan bahwa unsur-unsur dari teori nilai dan unsur bangunan utamanya ada jauh sebelum pembangunan ekonomi modern.

Sangat menarik untuk dicatat bahwa perkembangan teori nilai dalam tradisi Islam mengambil cara yang lain. Seperti yang akan diuraikan berikut ini, sudah ada pemahaman sepanjang sejarah tentang penentuan nilai oleh permintaan dan penawaran. Meskipun penulis pada subjek ini tidak jelas

menyebutkan apakah suatu nilai seperti yang ditentukan, akan mewakili nilai alami dari komoditas atau hanya harga pasar sementara, setiap orang dapat dengan mudah menyimpulkan tujuan dari catatan laporan masing-masing.

1. Nilai Berdasarkan Utilitas Marginal

Cendekiawan Muslim melakukan penilaian berdasarkan utilitas marginal sejak awal abad ke-2 H/9 M, tentu saja tanpa menggunakan terminologi tersebut. Ibn Abd al-Salam² mengutip pendapat Imam Syafii yang mengatakan: "*Seorang pria miskin memberikan nilai satu dinar yang jauh lebih besar untuk dirinya sendiri, sementara orang kaya mungkin tidak mempertimbangkan nilai setiap ratusan dinar karena kekayaannya besar*" (Ibn Abd al-Salam, 1992:561). Pendapat serupa juga diungkapkan oleh al-Juwaini (1400 H.:II:920). Al-Syaibani (1986:50) bahkan mengakui 'disutility' saat ia mengatakan, "*seseorang makan untuk kepentingan sendiri dan tidak ada manfaat setelah perut kenyang, melainkan mungkin ada 'disutility'*".

Sifat subjektif dari utilitas paling tepat digambarkan oleh Ibn al-Jawzi (1962:302) yang mengatakan: "*Tingkat kesenangan dari makanan dan minuman akan tergantung pada seberapa besar adanya kehausan atau kelaparan. Ketika seseorang haus atau lapar sampai pada kondisi awalnya (kenyang), setelah itu ia memaksa untuk mengambil lebih banyak makanan dan minuman maka akan sangat menyakitkan (dari disutility besar)*". Dengan demikian, jelas bahwa nilai ulama dari sebuah objek adalah hal yang subjektif dan tergantung pada utilitas marjinal yang semakin berkurang.

Hal tersebut karena *diminishing marginal utility*, sebagaimana al-Dimasyqi (1977:116) menganggap tidak masuk akal untuk menghabiskan terlalu banyak uang demi kepuasan dari satu kebutuhan dan mengabaikan yang lain. Ia menyarankan alokasi pendapatan dengan cara yang mirip dengan aturan penyatuan *equimarginal* yang dapat ditemukan dalam teks-teks ekonomi modern.

2. Harga Pokok dalam Teori Nilai Produksi

Ibnu al-Taimiyah (1963:30:87) berpendapat bahwa nilai merupakan kenaikan yang diperoleh dari tenaga kerja dan modal. Jadi harus dibagi di antara mereka sebagai kenaikan yang dihasilkan dari dua faktor. Dari pernyataannya yang lain, tampak bahwa Ibnu al-Taimiyah menganggap penciptaan nilai karena semua faktor, tanah termasuk air, udara dan bahan baku, tenaga kerja dan modal (Ibnu al-Taimiyah, 1963:120, Ibnu al-Taimiyah, t.t.:29:103). Hal ini berarti, semua itu adalah biaya teori produksi tentang nilai.

3. Teori Nilai Buruh

Ibn Khaldun (1967:II:272) menegaskan bahwa keuntungan adalah nilai yang direalisasikan dari tenaga kerja. Pada kesempatan lain ia mengatakan bahwa, "*Perlu diketahui lebih lanjut bahwa seseorang mendapatkan dan memperoleh modal, jika dihasilkan dari kerajinan, yaitu nilai yang direalisasikan dari tenaga kerjanya*" (Ibn Khaldun (1967:II:313); Semua itu dengan demikian semakin jelas bahwa keuntungan secara keseluruhan dan atau sebagian, adalah nilai yang direalisasikan dari tenaga kerja manusia (Ibn Khaldun, 1967:II:314). Pernyataan ini dibenarkan oleh

Baeck (1994:116) yang menyatakan bahwa *"nilai dari setiap produk, menurut Ibnu Khaldun adalah sama dengan jumlah pekerjaan yang dimasukkan ke dalamnya"*.

Meskipun Ibn Khaldun tidak menggunakan nilai tukar jangka panjang, jelas bahwa maksudnya adalah sama. Tersirat dalam penjelasannya pada pemenuhan menggunakan nilai karena tenaga kerja yang diinginkan dan juga karena nilai yang direalisasikan dari itu dalam bentuk *output* yang diinginkan dan untuk penyediaan tenaga kerja laki-laki yang sepenuhnya bertanggung jawab (Spengler, 1964:299). Orang mungkin berpikir bahwa Ibn Khaldun cukup mengambil teori nilai ke titik yang baru dimulai oleh para ekonom klasik dalam pemikiran mereka.

B. Pasar dan Harga

Islam hadir kepada orang-orang yang melakukan aktivitas perdagangan sebagai salah satu sumber utama kehidupan mereka. Ini berarti bahwa mereka memiliki pengalaman praktis dari fungsi pasar dan masalah yang berkaitan dengan itu. Dengan demikian, hal itu tidak membutuhkan banyak waktu untuk merumuskan teori dari percobaan dan pengamatan mereka. Di pasar, dua kekuatan permintaan dan penawaran memainkan peran vital dan harga memberikan pedoman untuk melakukan berbagai kegiatan. Cendekiawan Muslim memiliki wawasan yang mendalam dari analisis kekuatan pasar.

1. Permintaan, Pasokan dan Harga

Persoalan administrasi fiksasi harga muncul selama kehidupan Nabi Muhammad saw. yang menolak untuk mengintervensi harga (Ibn Taimiyah,

1976:25). Dengan larangan penimbunan dan *forestalling*, Ibn Taimiyah menyatakan bahwa, "*biarkan Allah memberi mereka hidup, beberapa dari mereka dengan yang lain*". Ibn Taymiyah menyetujui penentuan harga oleh kekuatan bebas mekanisme pasar, yaitu permintaan dan penawaran. Para cendekiawan Muslim menyadari mekanisme ini. Penulis menemukan rantai para ulama yang divisualisasikan berikut ini. Mungkin pernyataan eksplisit awal tentang peran permintaan dan penawaran dalam penentuan harga muncul dari ahli hukum terkemuka, Imam Syafi'i.

Al-Kasani mengutip pendapat Imam Syafi'i, mengatakan bahwa, "*nilai komoditas berubah setiap kali ada perubahan dalam harga, akibat kenaikan atau penurunan kesediaan orang untuk memperoleh komoditas (demand) dan tergantung apakah itu tersedia dalam jumlah yang kecil atau jumlah besar (supply)*" (al-Kasani, t.t.:II:16).

Tapi dokumentasi awal pergerakan harga sebagai akibat dari panen yang baik atau buruk (kenaikan atau penurunan dalam pasokan produk pertanian) ditemukan dalam catatan Ibn al-Muqaffa (t.t.:76), *Risalah fi al-Ahwal Shahabah*. Namun perhatian satu-satunya adalah untuk menunjukkan efek kemungkinan pada nasib petani dan pendapatan yang dikumpulkan pemerintah sebagai pajak tanah tetap (Essid, 1995:101). Sebuah analisis yang sama diberikan oleh Abu Yusuf (1392:52) yang ditugaskan oleh Khalifah Harun al-Rasyid (w. 193 H/809 M) untuk memberikan pendapatnya tentang penggantian pajak tanah dengan pajak pertanian proporsional.

Abu Yusuf menulis:

"Tidak ada batasan murah yang pasti dan kemahalan yang dapat dipastikan. Ini adalah masalah memutuskan dari langit yang prinsipnya tidak diketahui. Murahnya bukan karena kelimpahan makanan, atau kemahalan akibat kelangkaan. Mereka tunduk pada perintah dan keputusan Allah. Kadang-kadang makanan berlimpah

tapi masih sangat mahal dan kadang-kadang terlalu sedikit tapi murah".

Hal ini tampaknya menjadi pengamatan umum yang berbeda bahwa peningkatan hasil pasokan mengakibatkan penurunan harga dan sebaliknya penurunan hasil menyebabkan peningkatan harga. Bahkan, harga tidak tergantung pada pasokan sendiri yang sama pentingnya, yaitu kekuatan permintaan.

Mungkin ada beberapa faktor lain juga yang bergerak, seperti perubahan jumlah uang yang beredar, penimbunan dan menyembunyian barang, dan lain-lain. Abu Yusuf (1392:52) mengatakan bahwa, "*ada beberapa alasan lain juga yang tidak menyebutkan secara singkat, dan karena konteksnya tidak menuntut untuk penjelasan eksplisit dan rinci tentang faktor-faktor ini.*

Ekspresi awal yang lain dari peran permintaan dan penawaran datang dari al-Jahiz dalam karyanya, *al-Tabassur bi al-Tijarah (Insight of Commerce)*: "*Segala sesuatu menjadi lebih murah jika jumlah perusahaan meningkat, kecuali pengetahuan sebagai nilai ditingkatkan jika mengalami kenaikan*" (al-Jahiz, 1966:11-12). Al-Jahiz (1966:11-12) menyebutnya sebagai sebuah kearifan India. Qadhi' 'Abd al-Jabbar (1965:II:55) menyebutkan beberapa fungsi permintaan dan penawaran serta atributnya kepada Allah Maha Pencipta sebagai penyebab akhir, dan menjadikan perbedaan antara perubahan apa yang kita lihat sebagai hasil dari kekuatan pasar dan apa yang dilihat karena manipulasi beberapa orang sehingga intervensi terpaksa dilakukan untuk mencegah mereka. Al-Juwaini (1950:367) juga berpikir bahwa harga yang ditentukan sebagai akibat dari kenaikan dan penurunan pasokan dan permintaan di luar kendali individu.

Tampaknya, al-Juwaini fokus pada pemikiran pasar persaingan sempurna di mana pembeli atau penjual secara individu tidak dapat mempengaruhi harga. Keduanya merupakan pelaku harga bukan pembentuk harga.

Mahasiswa al-Juwaini, al-Ghazali (t.t.:III:227), seorang sarjana Muslim ternama, membuka ruang diskusi yang agak rinci tentang peran dan pentingnya aktivitas perdagangan sukarela dan munculnya pasar berdasarkan permintaan dan keberadaan pasokan dalam menentukan harga dan keuntungan. Baginya, pasar berevolusi sebagai bagian dari tatanan alam hal, yaitu ekspresi keinginan motivasi diri untuk memenuhi kebutuhan ekonomi bersama. Menurut al-Ghazali yang mensyaratkan “pertukaran mutualitas” bahwa harus ada spesialisasi dan pembagian kerja yang berkaitan dengan wilayah dan sumber daya. Kegiatan nilai tambah perdagangan bagi barang dengan menyiapkan ketersediaan barang di tempat dan waktu yang tepat. Kepentingan pribadi pelaku pasar akan mengarah pada penciptaan tengkulak atau pedagang yang bermotif laba. Hal ini mengejutkan bahwa meskipun deskripsi begitu jelas tentang evolusi pasar, al-Ghazali (t.t.:III:227) tidak secara eksplisit membahas peran permintaan dan penawaran. Namun, kesadaran tentang kekuatan pasar jelas ketika menyangkut harga pangan yang tinggi, al-Ghazali menyarankan bahwa harga harus diturunkan dengan mengurangi permintaan.

Meskipun singkat, pernyataan tentang fungsi permintaan dan penawaran ditemukan pula pada pemikiran al-Dimasyqi (1977:29-30). Harga ditentukan oleh kekuatan ini sehingga akan menjadi rata-rata atau hanya harga (*al-qimat al-mutawassithah*). Al-Dimasyqi memberikan nama-nama penting untuk harga yang lebih tinggi atau lebih rendah dari harga rata-rata (karena beberapa ekonom kontemporer telah memberikan nama untuk

berbagai jenis inflasi) (al-Dimasyqi, 1977:29). Ia menganjurkan untuk pemeliharaan harga rata-rata yang stabil.

Sebuah eksposisi sangat jelas dan agak rinci tentang permintaan dan penawaran serta dan cara harga cenderung ditentukan, telah dikemukakan oleh Ibnu al-Taimiyah. Dalam jawaban atas sebuah pertanyaan yang ditujukan kepadanya, ia menyatakan bahwa:

Naik turunnya harga tidak selalu disebabkan ketidakadilan (dzulm) oleh individu tertentu. Kadang-kadang alasan untuk itu adalah kekurangan produksi atau penurunan impor barang dalam permintaan. Dengan demikian, jika keinginan untuk meningkatkan itu baik sementara ketersediaan barang merosot, maka harga naik. Di sisi lain, jika ketersediaan meningkat baik dan keinginan untuk itu berkurang, maka harga turun. Kelangkaan atau kelimpahan ini mungkin tidak disebabkan oleh tindakan perorangan, melainkan mungkin karena penyebab yang tidak melibatkan ketidakadilan, atau kadang-kadang mungkin memiliki penyebab yang tidak melibatkan ketidakadilan. Hal Ini kehendak Allah SWT. yang menciptakan keinginan dalam hati orang-orang (rasa). (Ibnu al-Taimiyah, 1963:VIII:583).

Pernyataan Ibnu al-Taimiyah yang sebagian mencerminkan pandangan umum pada waktu itu, bahwa kenaikan harga adalah hasil dari manipulasi pasar. Namun, ia berpendapat bahwa mungkin ada tekanan balik pasar terkait naik turunnya harga, yaitu pergeseran dalam fungsi permintaan dan penawaran. Dengan demikian, pada harga tertentu permintaan meningkat dan pasokan menurun, akan mengarah ke kenaikan harga, atau sebaliknya dengan mengingat harga, peningkatan pasokan dan permintaan menurun akan mengarah ke penurunan tertinggi dari harga. Demikian pula, tergantung pada tingkat perubahan penawaran dan/atau permintaan, perubahan harga mungkin besar, kecil atau nol.

Berbagai kemungkinan seperti ini tampaknya tersirat dalam pernyataan Ibnu al-Taimiyah. Namun, dua perubahan tidak selalu digabungkan, juga tidak selalu terjadi bersama-sama. Kita bisa mengalami hasil yang sama, jika *ceteris paribus*, hanya satu perubahan yang terjadi. Di satu tempat dalam bukunya *al-Hisbah fi al-Islam*, Ibnu al-Taimiyah (1976:24) menjelaskan dua perubahan secara terpisah: *"Jika orang yang menjual barang-barang mereka dengan cara yang biasa diterima tanpa ketidakadilan apapun pada bagian mereka dan harga naik sebagai akibat dari penurunan komoditi atau peningkatan populasi (menyebabkan kenaikan permintaan), maka ini adalah karena Allah"*. Artinya, perubahan dalam harga yang menentukan Allah. Jelas ia menganggap "hal-hal lain tetap sama". Kenaikan harga akibat penurunan penawaran atau kenaikan permintaan ditandai sebagai tindakan Allah untuk menunjukkan sifat impersonal dari pasar.

Di tempat lain kita telah membahas bagaimana Ibnu al-Taimiyah mengidentifikasi beberapa faktor-faktor penentu permintaan dan penawaran yang dapat mempengaruhi harga pasar, seperti intensitas dan besarnya permintaan (dalam jargon ekonomi, bagaimana elastisitas atau inelastisitas dalam permintaan), kelangkaan relatif atau melimpahnya barang, kondisi kredit, diskon yang tersedia untuk pembayaran tunai, dan biaya yang terlibat dalam pengadaan barang (Islahi, 1988:90-93).

Pemikiran Ibnu al-Taimiyah terhadap mekanisme harga berbeda dengan seluruh pemikir Muslim dalam arti bahwa kita tidak menemukan seperti diskusi yang jelas dan rumit pada tokoh-tokoh lain. Muridnya, Ibn al-Qayyim, seorang pemikir besar yang melanjutkan ide-ide dan penalaran gurunya yang kadang-kadang memberikan argumen tambahan (Ibn al-

Qayyim, 1953:244-245, 247-248, 253-255, 264). Dengan demikian, ide-idenya tentang topik ini tidak perlu dibahas secara terpisah.

Namun, kita harus menyebutkan pemikiran Ibn Khaldun yang memperkenalkan banyak hal yang menentukan pasokan dan permintaan baru dan pengaruhnya terhadap harga. Di antara faktor-faktor penentu permintaan, ia mencatat daya beli masyarakat di berbagai tingkatan peradaban dan pembangunan. Hal ini juga tergantung pada selera. Dengan demikian, komposisi barang yang diminta dan kemauan untuk melakukan perubahan di pedesaan dan kota-kota pada awal perkembangan dan kemajuan dinasti (Ibn Khaldun, 1967:276-278). Pasokan dipengaruhi oleh produksi dan pengadaan biaya-biaya seperti biaya sewa, upah, tugas, pajak atas keuntungan, risiko pada penyimpanan barang (Ibn Khaldun, 1967:339-341), harapan keuntungan (Ibn Khaldun, 1967:301-302, 351-352, 367), dan lain-lain.

Menurut Ibnu Khaldun, "keuntungan moderat meningkatkan perdagangan sedangkan keuntungan yang rendah mencegah pedagang dan pengrajin, sedangkan keuntungan yang sangat tinggi akan menurunkan permintaan" (Ibn Khaldun, 1967:340-341). Tersirat dalam pernyataan ini adalah peran dari harga di pasar dan keterlibatan mereka pada kegiatan ekonomi. Untuk mendukung ide-idenya, Ibn Khaldun menyajikan bukti-bukti dari berbagai negara dan penerapan gabungan ekonomi terapan, meskipun ia menghindari setiap analisis kuantitatif.

2. Pasar Tidak Sempurna dan Kontrol Harga

Cendekiawan Muslim tidak membahas mekanisme harga dan fungsi pasar sebagai latihan intelektual atau wacana akademis. Mereka

membahasnya dalam rangka pencarian keadilan bagi pelaku pasar saat harga normal menjadi tinggi untuk merumuskan kebijakan dan menyarankan langkah-langkah pencegahan atau merekomendasikan intervensi untuk menjaga keseimbangan antara kepentingan pembeli dan penjual. Kita telah mencatat bahwa masalah pengendalian harga muncul sejak penolakan Nabi untuk menetapkan harga. Dan karena penolakannya, banyak sarjana menentang setiap kebijakan pengendalian harga dan itu menjadi isu kontroversial dalam literatur hukum Islam (untuk rincian lihat Islahi, 1988:94-97). Penulis membatasi review yang mewakili beberapa sarjana Muslim yang mempresentasikan pemikiran ekonomi dalam analisisnya.

Sementara menentang administrasi fiksasi harga, al-Maqdisi (1972:IV:44-45) menganalisis dari perspektif ekonomi dan menunjukkan kelemahan dari bentuk pengendalian harga. Penetapan harga akan membawa hasil kebalikan dari apa yang dikehendaki, karena pedagang luar tidak akan membawa barang-barang yang dipaksa untuk dijual dengan harga yang bertentangan dengan keinginan mereka serta pedagang lokal yang memiliki saham juga tidak mau berinvestasi. Hasil bersih yang disertai kerugian atau keuntungan rendah lebih lanjut akan memperburuk situasi. Konsumen akan mencari barang yang dibutuhkan dan permintaan mereka menunjukkan ketidakpuasan, sehingga terjadi penawaran kenaikan harga. Hal ini menjadikan harga akan meningkat dan kedua belah pihak akan mengalami kerugian.

Dapat dicatat bahwa pada abad pertengahan di Eropa, argumen serupa dinyatakan oleh Peter Olivi (w. 1298 M), seorang penulis surat yang banyak ditiru pada kontrak ekonomi, sambil menjelaskan alasan rasional yang memungkinkan harga naik dalam kasus kelangkaan umum (Langholm,

1998:117). Menurut Ibnu al-Taimiyah (1976:42), Nabi Muhammad tidak mematok harga karena faktor ekonomi yang menentanginya bukan karena alasan kekuasaan. Ia menjelaskan bahwa Nabi sendiri merekomendasikan hanya untuk harga fiksasi pada dua kesempatan yang lain.

Cendekiawan Muslim memiliki ide kesetaraan harga (*qimat al-mitsl*) atau hanya harga' (*al-qimat al-'adl*). Tapi konsep mereka tentang harga bukan pinjaman dari literatur Yunani melainkan berasal dalam tradisi Islam itu sendiri dan istilah ini digunakan oleh Nabi (1976) serta dua khalifah-Nya, Umar (Ibn Hanbal, t.t.:V:327) dan Abu Bakar (al-Radhi, t.t.:III:110 dan t.t.:V:342). Penafsiran Ibnu al-Taimiyah menunjukkan bahwa hanya harga sebagai salah satu yang ditentukan oleh kekuatan pasar yang kompetitif (Islahi, 1988:83). Ibn Taimiyah mengidentifikasi beberapa karakteristik pasar seperti itu. Ia menegaskan bahwa tidak ada pelanggaran pada bagian dari pelaku pasar jika harga barang meningkat karena kekuatan pasar yang kompetitif. Dan karena itu, tidak ada alasan untuk intervensi negara, kecuali ada ketidaksempurnaan pasar seperti kasus monopoli, oligopoli atau monopsoni (Islahi, 1988:99-100).

Jauh lebih awal dari Ibnu al-Taimiyah, Yahya bin 'Umar al-Kinani mengkritik kekuatan kontrol harga yang didukung harga fiksasi oleh otoritas ketika koalisi pada bagian dari pelaku pasar atau monopoli melanggar kepentingan konsumen dan menimbulkan kerugian pada mereka dengan pemberlakuan harga yang berlebihan (al-Kinani, 1975:44-45). Ia juga menentang perang harga dan persaingan tidak jujur yang merusak pasar (al-Kinani, 1975:44-45).

Untuk administrasi fiksasi harga, al-Baji mengutip seorang sarjana sebelumnya, Ibn Habib,¹⁴ yang mengusulkan ide adanya komite untuk

tujuan ini. Menurut Ibn Habib, penguasa sebagai otoritas yang bertanggung jawab harus menyelenggarakan pertemuan perwakilan pasar. Selain itu juga harus didokumentasikan hasil pertemuan itu, sehingga mereka bisa memverifikasi pernyataannya. Setelah melakukan negosiasi dan penyelidikan tentang penjualan dan pembelian, penguasa harus membujuk mereka untuk harga yang dapat menguntungkan mereka dan masyarakat umum. Jadi, mereka semua mungkin setuju tentang kesepatan harga ini.

Harga tidak bisa diperbaiki tanpa persetujuan dan kesepakatan. Logika dibalik ketentuan ini adalah untuk mengetahui, dengan cara ini kepentingan penjual dan pembeli dan memperbaiki harga yang dapat memberikan keuntungan dan memenuhi kebutuhan serta tidak memberatkan rakyat. Jika harga telah diberlakukan tanpa persetujuan dari penjual, mereka tidak memperoleh keuntungan, sehingga harga tersebut akan melambung tinggi, bahan makanan akan disembunyikan dan barang-barang masyarakat akan dihancurkan (al-Baji, 1332:V:19).

BAB IV

TRADISI ISLAM DALAM PEMIKIRAN EKONOMI (II): Produksi dan Distribusi

A. Produksi

Terinspirasi oleh kandungan ayat Al-Qur'an bahwa kegiatan ekonomi yang sah bertujuan mencari karunia Allah (Al-Qur'an, 62:10 dan 73:20) dan termotivasi oleh Nabi Muhammad saw. yang mengatakan bahwa penanaman tanaman merupakan perbuatan baik (Al-Qurashi, 1987:115-16), maka para sarjana Muslim memberi perhatian tinggi untuk berkecimpung dalam kegiatan produksi. Al-Syaibani (1986:40) mengklasifikasikan kegiatan produktif ke dalam empat kategori, yaitu jasa, pertanian, perdagangan, dan industri. Seorang sarjana abad 8 H/14 M, Muhammad bin Abd al-Rahman al-Wasabil (1982:8) mengelompokkan sumber dasar produktif menjadi tiga kategori, yaitu pertanian, industri dan perdagangan. Berdasarkan pada kebutuhan dasar makhluk hidup, al-Ghazali (t.t.:III:225) mengelompokkannya menjadi lima kategori, yaitu pertanian (makanan bagi orang-orang), penggembalaan (makanan dari hewan), berburu (termasuk eksplorasi mineral dan hasil hutan), pakaian (tekstil atau pakaian), dan bangunan dan konstruksi (untuk tempat tinggal). Al-Ghazali menyarankan klasifikasi lain tentang industri yang sangat mirip dengan industri yang ditemukan dalam kajian kontemporer, yaitu primer, sekunder dan tersier, yang mengacu pada pertanian, manufaktur, dan berbagai jenis jasa (al-Ghazali, I:2-13, al-Ghazali, 1964:328-329). Perdagangan tradisional diberi nilai tinggi oleh para sarjana Muslim.

Alasannya barangkali bahwa setelah pendudukan itu, Nabi saw. sendiri menjadikan perdagangan tradisional sebagai sumber utama penghasilan di Semenanjung Arab. Dengan mengacu pada hadits, al-Ghazali (II:79) mengatakan bahwa “perdagangan memiliki sembilan sepersepuluh dari mata pencaharian. Hadits lain mengatakan bahwa,"seorang pedagang yang jujur memiliki kedudukan yang sama dengan para nabi dan orang-orang yang jujur dan martir (al-Tirmidzi, 1976:III:506). Koleksi hadits Nabi dan kitab-kitab tentang jurisprudensi Islam memiliki beberapa bab yang berkaitan dengan transaksi komersial.

Tetapi beberapa ulama lainnya telah mengutamakan pertanian, seperti al-Syaibani (1986:41-42), Ibn Abi al-Rabj (1978:112, 151-52), Ibn al-Hajj (1972:IV:4), Najm al-Din al-Razi (Nadvi, 1976:99), dan lain-lain. Mereka umumnya menempatkan pertanian pada bagian atas kegiatan ekonomi karena merupakan sumber industri dan perdagangan juga. Ini tidak hanya memenuhi kebutuhan paling dasar dari petani, tetapi manfaatnya juga meluas ke makhluk lain (al-Wasabi, 1982:89). Ibn Khaldun (1967:II:356-57) menganggap pertanian sebagai kerajinan penting meskipun ia menerima bahwa pertanian menjadi cara mencari nafkah bagi orang-orang yang lemah dari Badui secara subsisten. Sementara orang-orang yang menetap atau orang-orang yang tinggal di perkotaan tidak mempraktekannya (Ibn Khaldun, 1967:II:335). Dalam kitab *Muqaddimah*, ia telah menjelaskan beberapa karya tentang ilmu pertanian.

Salah satu karya Yunani adalah Kitab al-Filahah yang dianggap berasal dari sarjana Nabataean, Abu Bakr bin Ali Ibn Wahshiyah (Ibn Khaldun, 1967:III:151). Ibn al-Awwam menyajikan edisi singkat tentang pekerjaan (Ibn Khaldun, 1967:III:152). Dapat dicatat bahwa sebagian dari

karya Yunani tentang pertanian terkait dengan ilmu sihir. Tapi cendekiawan Muslim membatasi diri ke bagian buku yang berhubungan dengan teknik perkebunan saja. Ibn Khaldun menyatakan bahwa ada banyak buku tentang pertanian yang ditulis oleh para sarjana baru-baru ini. Mereka tidak melampaui diskusi tentang penanaman dan perawatan tanaman, pelestarian tanaman dari hal-hal yang dapat merusaknya, atau mempengaruhi pertumbuhan tanaman dan segala sesuatu yang berhubungan dengan tanaman tersebut (Ibn Khaldun, 1967:III:152).

Satu hal tidak mungkin ditemukan dalam penulisan sarjana Muslim tentang deskripsi efisiensi berorientasi hukum yang berbeda dari produksi, tetapi banyak ide-ide penting terkait produksi yang diperlukan untuk kelanjutan dan optimalisasi fungsi produksi seperti hubungan dalam kegiatan produksi, pembagian kerja dan spesialisasi dan peran modal manusia.

1. Kaitan dan Interdependensi Industri

Kaitan dan saling ketergantungan industri pertama kali disebutkan oleh al-Syaibani (1980:75). Al-Ghazali (t.t.:IV:12) menguraikannya lebih jelas ketika ia mengatakan:

“Petani menghasilkan biji-bijian, tukang giling mengubahnya menjadi tepung, dan baker (pembuat roti) menyiapkan roti dari tepung”. Pengakuan tentang saling ketergantungan kegiatan ekonomi ditunjukkan dalam pernyataannya: “pandai besi membuat alat untuk budidaya petani dan tukang kayu memproduksi alat-alat yang dibutuhkan oleh pandai besi. Hal yang sama berlaku untuk semua orang yang terlibat dalam produksi alat dan peralatan, yang dibutuhkan untuk produksi bahan pangan”(Al-Ghazali, t.t.:IV:12).

Ide-ide tersebut kita temukan dalam pemikiran al-Dimasyqi (1977:21), bahwa, *"industri saling bergantung satu sama lain. Pembangunan membutuhkan tukang kayu, tukang kayu membutuhkan pandai besi. Para pekerja besi membutuhkan pekerja tambang yang membutuhkan pembangunan industri."*

2. Kerjasama dan Divisi Perburuhan (Organisasi Buruh)

Suatu fakta alamiah dari hubungan dan saling ketergantungan industri itu perlu adanya kerja sama dan pembagian kerja. Dengan demikian, hampir semua pemikir pada aspek ekonomi berpendapat tentang dua hal tersebut (al-Syaibani, 1986:75-76; al-Ghazali, t.t.:IV:118-119; al-Asfahani, 1985:374-375; al-Dimasyqi, 1977:20-21; Ibnu al-Taimiyah, 1976:79, 116; Ibn Khaldun, 1964:II:235-238, 271-272, 286, 329). Penulis memilih pemikiran al-Ghazali tentang pembagian kerja dan pemikiran Ibn Khaldun tentang kerjasama, sebagai contoh pemikiran para sarjana Muslim, untuk menunjukkan wawasan apa saja yang mereka bahas pada masalah ini.

Setelah menjelaskan berbagai fungsi yang terlibat dalam produksi makanan sehari-hari, al-Ghazali (t.t.:IV:118) mengatakan: *"sepotong roti yang diproduksi menjadi bentuk satu roti mungkin membutuhkan lebih dari seribu pekerja"*. Ia berpendapat lebih lanjut dengan menggunakan ilustrasi jarum. *"Bahkan jarum kecil menjadi berguna hanya setelah melewati tangan-tangan pembuat jarum sekitar dua puluh lima kali, setiap kali akan melalui proses yang berbeda"* (al-Ghazali, t.t.:IV:119). Satu hal yang dapat diperhatikan tentang analogi di atas berupa contoh pabrik klasik dari Adam Smith (1937:4-5) tujuh abad kemudian dengan membuat argumen yang sama.

Penulis menemukan beberapa bagian dalam *Muqaddimah* Ibnu Khaldun (1964:1:89-91; 1964:II:271-274, 301-302, 316, 336-341) terkait pentingnya kerja sama serta keuntungan dari pembagian kerja yang telah dibahas. Sementara menyoroti hasil kerjasama dan ekonomi dari pembagian kerja, Ibnu Khaldun menyatakan bahwa *“pembagian kerja terbatas pada tingkat pasar”*.

Spengler (1964:295-296) dengan baik meringkas pandangan Ibn Khaldun pada subjek ini, ketika ia mengatakan:

"Mungkin yang paling penting dari bentuk kerjasama atau organisasi dengan ada laki-laki didalamnya adalah pembagian kerja (dengan kerajinan atau profesi daripada dengan tugas) yang sangat meningkatkan output per pekerja, peningkatan kapasitas masyarakat untuk menghasilkan produk yang diperlukan untuk memenuhi unsur kebutuhan, dan memunculkan pertukaran dan perdagangan yang melibatkan produsen dan pedagang, dengan jenis dan jumlah barang yang diproduksi tergantung pada tingkat permintaan dan keuntungan realisasi".

Bagian ini adalah jelas dan tidak memerlukan komentar tambahan.

B. Ekonomi Distribusi

Distribusi merupakan salah satu dari dua masalah ekonomi utama umat manusia, yang lainnya berupa produksi. Ada perbedaan pendapat di kalangan para ekonom tentang masalah apa yang paling fundamental. Dalam hal ini, distribusi mengambil bentuk dua jenis, yaitu secara fungsional terjadi sebagai akibat dari proses produksi, melainkan dapat disebut distribusi awal, dan distribusi pribadi yang berarti redistribusi. Dalam sistem Islam, yang terakhir ini lebih ditekankan dan skema rinci ditemukan dalam sumber-sumber dasar. Cendekiawan Muslim juga telah membahasnya secara

rumit. Di tempat lain penulis telah memberikan penjelasan tentang hal itu (Islahi, 1995:19-35). Dalam ekonomi *mainstream*, analisis distribusi fungsional telah diposisikan lebih penting. Oleh karena itu, penulis akan membatasi diskusi hal ini dengan persepsi cendekiawan Muslim tentang distribusi fungsional.

1. Profit

Dapat dicatat bahwa cendekiawan Muslim mengecualikan bunga (tingkat pembebanan pada modal yang dipinjamkan atas waktu yang diberikan untuk menggunakannya) dari daftar faktor-faktor keuntungan. Modal harus diperoleh terkait para pengusaha yang menjadi sebagai peserta ekuitas dan bagian kerugian dan keuntungan dari perusahaan. Dengan demikian, salah satu hal yang tidak akan pernah ditemukan dalam tradisi Islam berupa diskusi tentang penentuan bunga.

Sebagai keuntungan tambahan dari faktor-faktor lain yang terkait, profit yang dihasilkan akan ditentukan oleh kekuatan pasar dan diskusi profit ini dikaji bersama dengan harga. Namun, para cendekiawan Muslim selalu menekankan pada penelusuran praktek harga yang adil dan pertimbangan bagi pelaku pasar yang lemah. Dengan melakukan hal ini perlu diingat bahwa sejumlah besar keuntungan akan didapatkan di “pasar akhirat” (al-Ghazali, t.t.:II:75, 76, 84), yang berarti untuk keselamatan orang tersebut. Tampaknya ada pemahaman di kalangan para sarjana Muslim dari keuntungan yang tidak normal ketika disebutkan bahwa "karena laba merupakan nilai tambahan," sehingga hal ini harus dicari dari jenis-jenis barang yang tidak diperlukan bagi orang-orang (al-Ghazali, t.t.:II:73).

Menurut al-Ghazali (t.t.:II:80), mengingat kebajikan penjual serta norma-norma praktek perdagangan dan kondisi pasar, tingkat keuntungan akan menjadi sekitar 5 sampai 10 persen dari harga barang. Salah satu kepuasan dari keuntungan kecil dengan memiliki banyak transaksi dan mendapatkan banyak keuntungan dengan volume penjualan yang besar, dan dengan demikian penjual akan disukai.

Ibnu al-Taimiyah (1976:37) juga menunjukkan bahwa pengusaha harus mendapatkan keuntungan yang diterima secara umum (*al-ribh al-ma'ruf*) tanpa merusak kepentingan mereka dan kepentingan konsumen. Pengusaha menolak tingkat keuntungan abnormal yang eksploitatif (*fahisy ghabn*) dari situasi di mana orang-orang tidak mengetahui kondisi pasar (*mustarsil*) (Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXV:299). Dengan demikian, ia menentang diskriminasi harga untuk memaksimalkan keuntungan. Seorang pedagang tidak harus dikenakan biaya dari orang yang tidak menyadari keuntungan yang lebih tinggi daripada biaya itu dari orang lain' (Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXV:300, 361). Seseorang yang diketahui telah melakukan diskriminasi harga dengan cara ini harus dihukum dan kehilangan hak untuk memasuki pasar (Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXV:359-360). Demikian pula eksploitasi orang miskin (*mudtarr*) yang terikat untuk membeli barang dalam memenuhi kebutuhannya (dengan kata lain, permintaan untuk barang-barang tersebut merupakan pasar sempurna yang tidak elastis, *perfectly inelastic*) merupakan pelanggaran. Penjual harus memperoleh laba yang setara dengan laba yang diperoleh dari orang yang tidak begitu terikat dalam penjualan (Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXV:359-360).

Bentuk keuntungan yang terkait dengan risiko seperti itu jelas digambarkan dari berbagai pernyataan para ulama. Al-Ghazali (t.t.:IV:118)

mengatakan: *"Mereka (pedagang) menanggung banyak masalah dalam mencari keuntungan dan mengambil risiko serta membahayakan nyawa dalam pelayaran."* Risiko akan terdapat dalam kemitraan, perdagangan dan transportasi (Ibnu al-Taimiyah, 1986:535). Risiko perdagangan merupakan pembelian barang (dengan harga lebih rendah) dari penjualan (dengan harga lebih tinggi) untuk mendapatkan keuntungan (Ibn al-Qayyim, 1982:III:263). Hak atas keuntungan terkait dengan eksposur risiko.

Ibnu Qudamah (1972:V:141) mengatakan: *"Seseorang memiliki hak untuk berbagi keuntungan jika ia siap untuk menanggung kerugian."* Sementara itu pendapat para ahli hukum Islam ditulis secara luas tentang kemitraan bisnis dengan biaya yang akan dipotong dari penghasilan bruto untuk menentukan laba bersih.

2. Upah

Dalam sistem Islam, upah dinilai sebagai layanan yang mempengaruhi harga pasar dan karena itu dalam kondisi normal akan diserahkan kepada mekanisme kekuatan pasar secara bebas untuk menentukan upah. Meskipun masalah pembayaran secara adil dan upah telah dibahas dalam pemikiran Islam, Ibnu al-Taimiyah memiliki refleksi lebih rinci tentang upah, sehingga untuk tujuan itu perlu diungkapkan ide-idenya.

Ibnu al-Taimiyah (1976:34) menggunakan istilah-istilah seperti "harga pasar tenaga kerja" (*taṣīr fī al-ʿamal*), "upah setara" (*ujrat al-mitsl*) analog dengan "harga pasar barang" (*taṣīr fī al-Amwal*) dan "harga setara" (*tsaman al-mitsl*). Untuk menghindari perselisihan upah, maka harga harus didefinisikan secara sepenuhnya. Ibnu Taymiyah mengatakan: "upah dan harga, ketika keduanya tidak pasti dan tak tentu seperti yang terjadi ketika

upah dan harga tidak disebutkan, atau tidak terlihat, atau jenis keduanya tidak diketahui, maka ada unsur ketidakpastian dan perjudian (Ibnu al-Taimiyah, 1964:103).

Perlu dicatat bahwa selama ini upah harian dan harga kadang-kadang dalam bentuk pembayaran. Menurut Ibnu al-Taimiyah, upah yang setara akan ditentukan oleh upah yang tertulis (*musamma*) jika permintaan tersebut terjadi, dengan kedua belah pihak bisa saling merujuk, seperti pada kasus penjualan atau penyewaan dengan harga tertulis (*musamma thaman*) maka akan ditetapkan sebagai “harga setara” (Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXXIV:72).

Sekali lagi jika ada ketidaksempurnaan di pasar, upah setara akan ditetapkan dengan cara yang sama seperti harga setara. Misalnya, jika ada orang yang membutuhkan jasa penggarap atau mereka yang terlibat dalam produksi tekstil atau konstruksi, tetapi orang ini tidak siap untuk memberikan layanan kepada mereka, maka pihak berwenang mungkin dalam hal ini perlu memperbaiki upah setara (Ibnu al-Taimiyah, 1976:34).

Ibnu al-Taimiyah menjelaskan bahwa tujuan pengendalian upah ini adalah untuk mencegah pengusaha dan karyawan dari eksploitasi satu sama lain. Hanya saja upah akan ditentukan sedemikian rupa agar majikan memberikan upah secara adil dengan tidak mengurangi upah pekerja itu, juga permintaan pekerja tidak meminta upah lebih dari itu (Ibnu al-Taimiyah, 1976:34).

Ibnu Khaldun juga memberikan pendapat terkait persoalan upah ini. Substansi pemikirannya, sebagaimana diungkapkan oleh Spengler yang mengatakan: "apa saja yang meningkatkan pembiayaan belanja barang dari pekerja akan dilihat dari standar perdagangan atau dapat tercermin dalam

harga pasokan." (Spengler, 1964:298). Pada saat sekarang, pernyataan yang diungkapkan Ibn Khaldun menunjukkan, bagaimanapun juga biasanya tuntutan berdasarkan pasokan untuk perbaikan harga dari tenaga kerja yang setidaknya bertujuan melengkapi kebutuhan hidup sering gagal diterapkan di desa-desa dan dusun dengan tingkat permintaan tenaga kerja yang bersifat *negligible*.

3. Sewa

Sarjana Muslim mendiskusikan lebih lanjut tentang hukum sewa dan tema “penyewaan” ini dibahas dari pendekatan hukum Islam. Pernyataan mereka secara ekonomi tentang sewa cukup langka dan tidak begitu jelas. Ibn Khaldun memiliki kemiripan pendapat dengan Ricardo, terkait contoh bagaimana bentuk *real estate* memperoleh pendapatan yang diterima di muka bagi pemiliknya tapi tidak bisa mempengaruhi pendapatan penduduk kota dari sisi unsur penyewaan. Nilai aset (berupa *real estate* dan peternakan) semakin meningkat dan menganggap sebagai suatu kepentingan yang tidak dimiliki sebelumnya. Ini adalah arti dari “fluktuasi” (pasar *real estate*). Pemilik (*real estate*) sekarang ternyata menjadi salah satu orang terkaya di kota itu. Itu bukan hasil dari usahanya sendiri dan kegiatan usaha yang dilakukannya (Ibn Khaldun, 1967:II:284).

Kasus serupa juga dapat dilihat ketika ia menyatakan: "Orang-orang Kristen mendorong Muslim kembali ke pantai laut dan wilayah gersang di sana, di mana (tanah) kering ini untuk budidaya gandum dan sedikit cocok untuk (pertumbuhan) sayuran. Mereka sendiri menguasai tanah subur dan lokasi yang strategis. Dengan demikian, (penduduk Muslim) harus menyediakan tanah lapang dan saluran irigasi dalam rangka meningkatkan

tanaman dan pertanian di sana. Perawatan tanah ini membutuhkan tenaga kerja yang mahal (produk) dan bahan-bahan, seperti pupuk dan hal-hal lain yang harus dibeli.

Dengan demikian, kegiatan pertanian mereka membutuhkan pengeluaran yang cukup besar. Mereka menghitung pengeluaran ini dalam memperbaiki harga dan dengan demikian wilayah Spanyol telah menjadi mahal, sejak orang-orang Kristen dipaksa (penduduk Muslim) untuk mundur ke daerah pesisir yang dikuasai Muslim dengan alasan yang disebutkan sebelumnya (Ibn Khaldun, 1967:II:278-279). Secara implisit dalam keterangan tersebut adalah penduduk pedalaman Spanyol yang memiliki tanah subur dan lokasi strategis akan menerima harga yang tinggi dan dengan demikian mereka memperoleh harga sewa yang beragam. Secara eksplisit, pemikiran Ibn Khaldun ini bisa dianggap cikal bakal teori sewa Ricardo.



YAYASAN LEMBAGA PENDIDIKAN ISLAM
BUNTET PESANTREN
CIREBON – JAWA BARAT

www.buntetpesantren.id

BAB V

TRADISI ISLAM DALAM PEMIKIRAN EKONOMI (III): Uang dan Bunga

A. Sifat dan Fungsi Uang

Pada periode awal dalam tradisi Islam, Umar sebagai khalifah kedua, menyatakan niat untuk mengeluarkan uang dari kulit unta. Konteksnya tidak diketahui. Namun, ia menahan diri untuk mengimplementasikan rencana itu ketika rasa khawatir dari tindakan ini akan menyebabkan kepunahan binatang unta (al-Baladhuri, 1983:456). Ahmad bin Hanbal melaporkan pula bahwa jika seseorang memutuskan sesuatu dengan uang, semua itu dinilai cukup dan dapat diterima (Ibnu Qudamah, 1972:IV:176).

Ibn Bathutah (1968:618) menginformasikan pula dalam catatan perjalanannya selama abad ke-8 H/14 M, bahwa China telah menggunakan uang kertas dalam transaksi penjualan dan pembelian mereka. Tetapi para cendekiawan Muslim tidak mengembangkan pemikiran pada aspek ini, meskipun mereka menerima bahwa uang tidak diinginkan untuk transaksi sendiri (al-Ghazali, t.t.:IV:114-115; Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXIX:472; Ibnu al-Qayyim, 1955:II:137). Sebagian besar sarjana Muslim membahas sifat dan fungsi uang, serta manfaat standar bimetalik dan konsekuensi dari uang palsu dan penurunan nilai mata uang.

Menurut Qudamah bin Ja'far (1981:434), uang telah diciptakan sebagai kebutuhan manusia untuk pertukaran barang satu sama lain dan spesialisasi dalam profesi seseorang. Ia telah menggambarkan berbagai kesulitan pertukaran dalam barter yang disebut oleh para ekonom modern

sebagai alat tukar non-proporsionalitas, pemisahan barang, tidak adanya ukuran umum dari nilai, masalah kebenaran ganda dari keinginan, dan lain-lain. Hal ini menyebabkan penggunaan *common denominator* untuk transaksi emas mereka, karena kualitas seperti daya tahan, mudah disimpan dan ketersediaan dalam jumlah yang wajar. Kesesuaian emas dan perak yang dipraktekkan sebagai uang juga telah ditekankan oleh para ulama kemudian, misalnya al-Ghazali (t.t.:IV:92), Ibnu Khaldun (1967:II:274, 285), dan lain-lain. Bagi Miskawaih⁴ (t.t.:110), seorang filsuf Muslim yang selalu berusaha untuk mensintesis antara pemikiran Aristoteles dan ajaran Islam tentang etika, uang dapat mengukur nilai berbagai barang dan jasa dan menetapkan kesetaraan antara mereka yang tidak mungkin dalam pertukaran langsung tanpa media uang.

Miskawaih menganggap emas dalam kapasitasnya sebagai uang untuk standar bagi semua dan segalanya. Hal ini adalah jenis terbaik kekuatan nilai karena emas bisa diperjualbelikan dalam banyak hal dan menempatkan emas untuk jenis pertukaran serta sebagai pengganti semua alat tukar, telah dipraktekkan secara benar, karena emas ini bisa memenuhi kebutuhan yang diinginkan dan kebutuhan apapun (Miskawaih, 1964:29).

Masalah pertukaran (barter) dan fungsi uang sebagai alat tukar, satuan hitung dan penyimpan nilai, juga telah dibahas secara lugas oleh al-Ghazali (t.t.:IV:114-115) dan al-Dimasyqi (1977:21). Terutama eksposisi al-Ghazali tentang fungsi uang secara jelas seperti yang kita temukan dalam buku kontemporer yang khas. Pada kesempatan lain, pemikiran al-Ghazali ini telah diungkap dengan analisis secara rinci (Islahi, 2001:2-4).

Tanpa masuk ke diskusi tentang kesulitan barter itu, Ibnu al-Taimiyah menyebutkan dua fungsi penting uang, yaitu pengukuran nilai dan

media pertukaran, dan memperingatkan terhadap setiap kerusakan yang ditimbulkan pada fungsi ini dengan penurunan nilai mata uang atau beredar dua mata uang yang berbeda dari nilai nominal yang sama tetapi nilai intrinsik yang tidak sama. Tapi sebelum kita meneliti pandangannya tentang masalah ini, tampaknya tepat untuk dicatat di sini ide-ide singkat dari dua filsuf Muslim lainnya -Ibn Rusyd dan Jalal al-Din al-Dawwani tentang masalah uang untuk membuat *account* atau catatan keuangan secara komprehensif. Karena komentar asli Ibn Rusyd, dalam bahasa Arab, pada filsuf Yunani yang hilang, informasi kami tentang pandangannya didasarkan pada sumber-sumber sekunder.

Ibn Rusyd memperkenalkan definisi Aristoteles tentang *nomisma* (kata Yunani untuk uang) dan konsep tentang uang sebagai ukuran umum antara hal-hal yang terpisah, sehingga kesetaraan yang berlaku dalam bisnis antara hal-hal yang sulit untuk mengukur kesetaraan tentang keberadaan uang. Ibn Rusyd, seperti banyak pendahulunya dari sarjana Muslim, menegaskan bahwa uang diperlukan karena sulitnya melakukan bisnis dalam ekonomi barter. Dengan cara ini, Ibn Rusyd menekankan urgensi dan kejelasan fungsi uang sebagai alat tukar (Grice - Hutchinson, 1978:70, Rosenthal, 1965). Menurut Grice – Hutchinson (1978:70-74)., kontribusi asli Averroes terhadap teori sangat kecil. Namun dia berperan sangat penting dalam sejarah pemikiran ekonomi karena ia melakukan studi terkait transmisi ekonomi Yunani untuk Kristen Barat.

Dalam komentar atas pandangan al-Dawwani tentang uang, Spengler (1964:281) menyatakan: "al-Dawwani juga mengembangkan kesetaraan mempertahankan peran uang. Uang dalam kapasitasnya sebagai *unit of*

account, intermediated sebagai *common denominator* antara produsen barang dan dengan demikian memfasilitasi *inter-exchange* mereka "

Dengan membandingkan pandangan dari tiga filosof, yaitu Miskawaih, Ibn Rusyd dan al-Dawwani, kami menemukan bahwa mereka benar-benar berbasis ide-ide orisinalitas tentang uang seperti pemikiran seorang filosof Yunani, Aristoteles dan hampir mengulangi hal yang sama. Sejauh sarjana lain yang membahas tema ini, mereka memperluas pemikiran mereka pada subjek lebih jauh tentang ide-ide filosofis untuk memasukkan sebagian besar fungsi uang dan isu-isu terkait .

1. Pemalsuan, Inflasi dan Teori Kuantitas Uang

Para cendekiawan Muslim sangat berhati-hati tentang penerapan standar keuangan, seperti Nabi Muhammad melarang mereka untuk istirahat kecuali untuk alasan yang benar (Abu Dawud, t.t.:III:286), seperti menyebabkan kerusakan. Al-Nawawi⁶ berpendapat bahwa hal itu menjadi hak prerogatif penguasa untuk meminta atau mengeluarkan uang (al-Nawawi, t.t.:VI:10). Ini adalah hal yang normal karena jika dibiarkan bagi setiap individu, kita tidak bisa aman dari pemalsuan uang dan sub-standar satuan keuangan.

Al-Ghazali berpendapat tentang masalah pemalsuan dan penurunan nilai mata uang yang umumnya berupa pencampuran logam dengan nilai rendah dengan emas atau koin perak, atau mutilasi isi logam, atau hanya mencelupkan atau menumpahkan dari beberapa logam. Tindakan ini adalah ketidakadilan besar untuk menempatkan uang palsu beredar di masyarakat (al-Ghazali, t.t.:II:73). Peredaran satu dirham yang buruk akan lebih buruk daripada mencuri seribu dirham, sebab untuk tindakan mencuri adalah satu

dosa dan perbuatan ini sekali selesai, tetapi uang palsu yang beredar dengan semua bentuknya akan mempengaruhi banyak orang yang menggunakannya dalam transaksi (al-Ghazali, t.t.:II:73-74). Akan tetapi koin logam campuran dapat diterima jika penerbit atau pencetaknya adalah negara (al-Ghazali, t.t.:II:73-74). Hal ini berarti tindakan tersebut memungkinkan untuk diperbolehkannya “perwakilan” atau “token” uang dalam istilah modern.

Ibnu al-Taimiyah menyaksikan gejala yang ditimbulkan karena praktek buruk pengelolaan keuangan oleh penguasa Mamluk saat itu. Ia punya beberapa gagasan tentang hubungan antara kuantitas uang, total volume transaksi dan tingkat harga. Oleh karena itu, ia menyarankan agar kewenangan penggunaan koin (selain emas dan perak) sesuai dengan nilai transaksi yang berlaku di masyarakat, tanpa ada ketidakadilan kepada mereka (Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXIX:469). Ia menyarankan kepada penguasa, bukan untuk memulai bisnis dengan uang melalui pembelian tembaga dan pencetakan koin, dan dengan demikian mereka melakukan bisnis. Pemerintah harus mencetak koin dari nilai riil tanpa bertujuan mencari keuntungan apapun dengan melakukan hal tersebut (Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXIX:469).

Ibnu al-Taimiyah menganggap perlu bahwa nilai intrinsik koin harus sesuai daya beli di pasar sehingga tidak ada yang dapat keuntungan baik dengan melelehkan koin dan menjual logam atau dengan mengubah logam menjadi koin dan menempatkan koin ke dalam peredaran mata uang. Untuk jenis koin dengan nilai nominal lebih besar dari nilai intrinsik koin dan kemudian orang membeli emas atau perak atau komoditas berharga lainnya akan menjadi semacam merendahkan nilai mata uang dan mengakibatkan inflasi dan pemalsuan. Bahkan biaya mencetak koin tidak harus dimasukkan

dalam nilai uang, melainkan harus dipenuhi oleh kas umum (Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXIX:469). Tujuannya adalah untuk melestarikan nilai keadilan dan stabilitas mata uang dan untuk menghindari kecenderungan inflasi. Ibn al-Qayyim (1955:II:134) telah menjabarkan lebih lanjut ide-ide gurunya, Ibnu Taimiyah.

Sebuah catatan yang agak rinci tentang penurunan nilai mata uang dan inflasi dapat kita temukan pada karya al-Maqrizi. Sementara ia menyatakan pasokan terbatas di tempat token uang emas dan koin perak di masanya, ia menegaskan: "Selama pemerintahan al-Zahir Barquq (784-801 H/1382-99 M), Ustadar Muhammad bin Ali dipercaya sebagai pejabat pengawasan perbendaharaan kerajaan. Dia serakah untuk mencari keuntungan dan mengumpulkan harta kekayaan. Di antara perbuatan jahatnya adalah peningkatan besar dalam jumlah *fulus* (uang tembaga), ia mengirim anak buahnya ke Eropa untuk mengimpor tembaga dan dijamin keasliannya untuk dirinya sendiri dalam pertukaran sejumlah uang. Di bawah pemerintahannya *fulus* yang dicetak berpusat di Kairo. Dia juga membuka kantor cabang di Alexandria untuk tujuan pencetakan *fulus* secara mencolok. Jumlah *fulus* yang sangat besar beredar ke tangan orang-orang mereka dan beredar begitu luas sehingga menjadi mata uang yang dominan di negara ini. Hal ini menyebabkan bencana yang menjadikan nilai uang tidak berguna dan bahan makanan langka ..." (al-Maqrizi, 1994:71-72, 77-79). Penjelasan serupa kita temukan juga pada penulis kontemporer, al-Asadi⁸ (1967:134-145).

2. Hukum Gresham Sebelum Thomas Gresham

Selain inflasi dan kekacauan yang terjadi sebagai akibat dari pendistorsian dan pemalsuan mata uang, Ibnu al-Taimiyah dan al-Maqrizi,

dua ulama periode Mamluk ini juga melihat dan menganalisis fenomena yang dikenal di Barat sebagai Hukum Graham. Menurut hukum ini, ketika dua unit uang yang berbeda dari nilai nominal yang sama tetapi berbeda-beda nilai intrinsiknya - dalam hal kemurnian logam - diedarkan, maka uang palsu akan mengalahkan uang yang asli.

Ibnu al-Taimiyah mengatakan: “Jika nilai-nilai intrinsik koin yang berbeda, hal itu akan menjadi sumber keuntungan penghasilan untuk orang jahat, siapa yang akan mengumpulkan koin buruk dan melakukan pertukaran dengan uang yang asli, dan kemudian pelaku akan membawa uang asli ke negara lain dan pergeseran uang palsu pada suatu negara akan berpindah ke negara yang lain.” (Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXIX:469). Ia hanya menyebutkan perpindahan uang yang asli di luar negeri dan mengatakan alasan tentang kelangkaannya karena penimbunan atau pencairan uang. Al-Maqrizi (1956:71) mencatat dua faktor lain dan mengatakan bahwa koin tembaga telah menjadi mata uang yang mendominasi suatu negara dan koin perak telah hilang baik karena tidak melakukan pencetakan sama sekali (yaitu koin ditimbun) atau pencairan uang untuk membuat uang asli ini hilang dari peredaran.

B. Bunga – Eksploitasi Uang

Menurut semua agama dan tradisi filsafat uang diciptakan untuk melayani sebagai ukuran, media pertukaran barang dan jasa dan memastikan hanya untuk ukuran nilai. Itu tidak pernah diinginkan untuk dirinya sendiri. Tapi praktek pinjaman uang dengan bunga membuat uang menjadi sumber ketidakadilan dan eksploitasi. Begitu tegas pelarangan bunga dalam Islam, bahwa pertanyaan: “mengapa kepentingan muncul dan bagaimana tingkat

yang ditentukan menjadi tidak relevan untuk sarjana Muslim. Sarjana Muslim hanya mencoba untuk memvisualisasikan efek buruk dan sifat eksploitatif (Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXIX:419, 455; al-Razi, 1938:V:92). Mereka juga membuat perbedaan antara bunga pinjaman konsumsi dan bunga pinjaman produksi. Nilai waktu imajiner uang tidak dapat diterima dalam Islam. Kemungkinan pemberi pinjaman investasi uang dan mendapatkan keuntungan adalah masalah dugaan, mungkin atau mungkin tidak terwujud. Untuk jumlah tepat yang lebih tinggi dan di atas jumlah yang dipinjamkan, dengan dasar itu dugaan adalah semacam ketidakadilan dan eksploitasi (Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXIX: 419, 455; al-Razi, 1938:V:92).

Alternatif yang menarik untuk menjalankan bisnis tersebut telah disediakan dalam berbagi oleh penyediaan laba rugi. Tidak ada yang berhak atas jaminan keuntungan terlepas dari hasil bisnis. Laba untuk dibagikan dengan rasio yang telah ditentukan, bukan pada persentase yang akan diperoleh pada modal yang disediakan. Dalam kasus kehilangan, pemilik modal menanggung kerugian modal sementara mitra kerja menanggung kerugian dari kerjanya, yaitu pekerjaannya selesai dan tidak dihargai (Ibnu al-Taimiyah, 1963, XXX:78, 84, 108-109). Dia bertanggung jawab jika kasus “moral hazard”, *substatement* laba atau kelalaian di pihaknya terbukti (Ibnu al-Taimiyah 1963, XXX:88).

1. Riba al-Fadl dan Riba al-Nasi'ah

Sebuah kontribusi unik dari Islam dalam pemikiran ekonomi adalah tergambar pada terjadinya kepentingan dalam kasus-kasus tertentu dari transaksi yang melibatkan pertukaran yang tidak sama dengan cara kuantitas

atau waktu pengiriman yang disebut masing-masing sebagai *riba al-Fadhl* dan *riba al-Nasi'ah*. Grice - Hutchinson memuji kontribusi Ibn Ashim yang melakukan kajian dengan subjek ini. Larangan ini didasarkan pada beberapa hadits yang meriwayatkan bahwa Nabi mengatakan bahwa “emas untuk emas, perak untuk perak, gandum untuk gandum, jelai untuk jelai, dan garam untuk garam yang dipertukarkan, orang yang menuntut tambahan atau membayar ekstra, terlibat dalam bunga (Muslim, t.t.:V:44). Riwayat yang lain dalam hadits:"....ketika komoditas ini berbeda, kemudian menjualnya sesuai dengan yang anda inginkan (dengan perbedaan kuantitas) asalkan pertukarannya adalah tangan ke tangan (yaitu, pengalihan kepemilikan yang terjadi sekaligus)" (Muslim, t.t.:V:44).

Menganalisis larangan transaksi tersebut, al-Ghazali (t.t.:IV:192-93) menjelaskan bahwa alasannya adalah mereka melakukan pelanggaran sifat fungsi uang. Menurut Ibnu al-Taimiyah (1963:XXIX:25-26, 428, 454), larangan ini hanya tindakan pencegahan dan karena itu diperbolehkan dalam beberapa kasus kebutuhan.

Sementara menganalisis kejahatan kepentingan dalam *riba al-fadl* dan *riba al-nasi'ah*, Ibn al- Qayyim (1955:II:138) berpikir bahwa itu juga ditujukan untuk memberikan fasilitas pertukaran bagi mereka yang biasanya melakukan dengan tidak memiliki uang dan pertukaran mereka terutama dalam bentuk komoditas untuk komoditi. Menurut Ibn al-Humam (t.t.:VII:7) dan al-Zaylāi (t.t.:IV:78) dalam pertukaran komoditas yang sama, kepemilikan sekaligus diperlukan karena pada pengiriman barang selalu lebih baik untuk pengiriman yang ditangguhkan, dan bahwa harga ditangguhkan menjadi kurang berharga dari yang sekarang. Dengan

demikian, penjualan barang pada komoditas ini harus dari tangan-ke-tangan sehingga kesetaraan dalam pertukaran atau transaksi dapat dipertahankan.

Bagi Ibn Rusyd, tujuan dari larangan ini adalah untuk menutup pintu kecurangan yang ada di sana dalam pertukaran komoditas secara barter dan emas, perak batangan dan koin dalam suatu masyarakat yang tidak memiliki standarisasi. Ibn Rusyd menyatakan:

“Jelas dari Syari'ah bahwa tujuan melarang riba berkaitan dengan kemungkinan kecurangan besar yang ada di dalamnya. Keadilan dalam transaksi terletak pada mendekati kesetaraan. Jadi, ketika menyadari kesetaraan antara hal yang berbeda ditemukan hampir mustahil, dinar dan dirham dibuat untuk mengevaluasi transaksi, yaitu, mengukur nilai barang. Seperti antara berbagai jenis komoditas, berupa barang-barang yang tidak bisa ditimbang atau diukur, keadilan terletak pada nilai barang yang proporsional. Rasio nilai dalam hal tersebut untuk suatu jenis yang harus sama dengan rasio hal-hal lain semacmny. Untuk memberikan contoh: ketika seorang pria menjual kuda untuk membeli pakaian, keadilan mensyaratkan bahwa rasio nilai kuda itu dengan kuda lain harus sama dengan rasio dari nilai sepotong pakaian untuk pakaian. Jika nilai kuda itu adalah lima puluh, nilai baju-baju juga harus lima puluh. Biarlah sepuluh potong pakaian, misalnya, yang akan menjamin kesetaraan. Jadi, komoditas ini harus tidak sama jumlahnya satu sama lain hanya dalam transaksi, sebagai salah satu contoh kuda setara dengan sepuluh potong pakaian.” (Ibn Rusyd, 1988:II:2:135).

BAB VI

TRADISI ISLAM DALAM PEMIKIRAN EKONOMI (IV):

Negara, Keuangan dan Pembangunan

A. Negara dan Ekonomi

Dalam sejarah Nabi Muhammad saw. diketahui, hanya Nabi terakhir Islam (damai atas mereka semua) yang mampu mengubah masyarakat Arabia dari kehancuran dan anarkis menjadi negara mapan dan terorganisir. Nabi melewati tahapan penganiayaan, boikot, migrasi, serta perang dan perdamaian. Beliau memberikan semua prinsip yang diperlukan berupa tata kelola yang baik dan melatih pengikutnya sedemikian rupa, sehingga mereka mendirikan kekhalifahan yang ideal berdasarkan keadilan, kesetaraan, syura' (musyawarah) dan takut kepada Allah. Pada saat yang sama, beliau tidak pernah melarang untuk mendapatkan keuntungan dari pengalaman yang baik dari orang lain.

Saat itu di lingkungan Arabia dalam tulisan-tulisan awal memulai tema-tema politik dan ekonomi (dalam istilah yang longgar pada ekonomi politik). Mereka membahas masalah praktis yang timbul karena memperluas kekuasaan kekhalifahan Islam seperti tanggung jawab ekonomi dari pemerintah, pengelolaan lahan, administrasi pendapatan, pengeluaran publik, pengawasan dan pengendalian kegiatan pasar, penyediaan barang dan jasa yang diperlukan, perbaikan kondisi ekonomi masyarakat dan pengembangan ekonomi secara keseluruhan, dan lain-lain seperti disebutkan di atas pada bagian kedua, cendekiawan Muslim mulai menulis tentang isu-isu ekonomi sebagai respon terhadap situasi yang muncul dan masalah yang

dihadapi, maka mereka memiliki orientasi pragmatis. Pada periode ini kemudian mereka juga diuntungkan dari tulisan dan pengalaman orang-orang yang datang dalam kontak ilmu pengetahuan.

1. Karya-karya Ekonomi Politik Islam vs Kekuasaan Raja Persia

Islam mengajarkan pengikutnya, baik itu penguasa atau masyarakat untuk bersikap tulus dan menolong terhadap satu sama lain dan selalu mendorong kritik yang sehat dan nasihat yang bermanfaat. Karena alasan ini bahwa kita menemukan rantai tulisan-tulisan tentang kenegaraan dan aturan tata kelola yang muncul dalam tradisi Islam. Kitab *al-Kharaj* karya Abu Yusuf memenuhi syarat untuk dimasukkan dalam kategori ini. Beberapa karya lainnya adalah *Da'aim al-Islam* oleh Abu Hanifah al-Nu'man al-Isma'ili, *al-Ahkam al-Sultaniyah* masing-masing oleh Abu al-Farr'a Ya'la dan al-Mawardi, *Siyasat Namah* oleh Nizam al-Mulk al-Tusi, *al-Tibr al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk* oleh al-Ghazali, *Siraj al-Muluk* oleh al-Turtushi, *Qabus Namah* oleh Kay Kaus, *al-Siyasah al-Shar'iyah* oleh Ibnu al-Taimiyah, *Tahrir al-Ahkam fi Tadbir Ahl al-Islam*. Ibnu Jama'ah (semua dalam urutan kronologis mulai dari abad ke abad 2nd/8th 8th/14th). Selain produk aturan pemerintahan yang baik, karya-karya ini telah menjadi sumber yang kaya dalam subyek ekonomi politik Islam.

Dalam tradisi Persia, kita menemukan contoh-contoh karya yang dikenal oleh para penulis Barat sebagai "*Mirrors for Princes*" dan beberapa karya ini diterjemahkan ke dalam bahasa Arab selama fase terjemahan dalam pengembangan budaya Islam. Cendekiawan Muslim dari periode berikutnya harus mendapat manfaat dari mereka karena jelas dari kutipan, dengan beberapa dari mereka, kebijaksanaan dan kutipan contoh dan episode

mereka, dalam berbagai derajat. Namun, perbedaan besar ada antara apa yang disebut “Cermin Persia bagi Pangeran” dan tulisan-tulisan politik Islam. Sebagai contoh, menurut pendapat penulis kontemporer, kata 'cermin' memberikan citra terhadap raja yang dikenal sombong, yang satu berfungsi dengan risiko kehidupan seseorang dan untuk siapa kita harus menunjukkan kekaguman yang tinggi. Tidak disebutkan kepentingan subjek penguasa, atau keadilan (Essid, 1987:23).

Tulisan-tulisan politik para cendekiawan Muslim selalu menekankan bahwa kewenangan aturan tidak mutlak. Justru itu adalah kepercayaan dari Tuhan. Mengutip pendapat Khalifah Harun al-Rasyid, Abu Yusuf (1392:5) mengatakan: "Jaga apa yang Allah telah diberikan kepada Anda dan memenuhi kewajiban otoritas yang dipercayakan kepada Anda". Selalu ada penekanan pada perwujudan keadilan. Hanya pemerintah akan tetap ada bahkan itu membuat orang tidak percaya, dan pemerintah yang tidak adil tidak akan lama berkuasa bahkan itu sekalipun pemerintah Muslim (Ibnu al-Taimiyah, 1976:94). Aspek khusus lain dari literatur ini adalah bahwa hal itu memberikan isu-isu penting tentang ekonomi, khususnya pengawasan pasar, pengembangan ekonomi dan keuangan publik. Dan ini adalah aspek ilmiah yang menjadi perhatian kita.

2. Institusi al-Hisbah

Dalam tradisi Islam jenis khusus dari karya muncul, yang dikenal sebagai tradisi al-hisbah, yang mengacu pada fungsi kontrol dari pemerintah melalui orang-orang yang bertindak terutama di bidang moral, agama dan ekonomi, dan umumnya di bidang kehidupan kolektif atau publik, untuk mencapai keadilan dan kebenaran sesuai dengan prinsip-prinsip Islam dan

adat istiadat yang baik dikenal dari waktu dan tempat (al-Mubarak, 1973:73-74) . Secara singkat itu kantor untuk mengontrol pasar dan moral umum (Ziadeh, 1963:32).

Kebanyakan penulis melakukan kajian tentang negara dan ekonomi dengan penyusunan bab atau bagian yang terkit dengan pekerjaan mereka pada lembaga *al-hisbah*. Tetapi para sarjana Muslim yang secara eksklusif menulis tentang lembaga *hisbah* ini mencakup nama-nama seperti al-Syaizari, Ibn al-Ukhuwwah, Ibn Bassam, al-Jarsifi, Ibnu al-Taimiyah, al-Uqbani, Ibn Abdun, Ibn Abd al-Rauf, dan al-Saqati. Para penulis ini juga menggambarkan kebijakan dan kewajiban *muhtasib* (petugas yang bertanggung jawab dari institusi *al-hisbah*) atau mereka menjelaskan rincian praktis dan teknis pengawasan untuk bimbingan mengontrol profesi administratif, dan pemeliharaan kualitas produk dan standar.

Al-hisbah adalah sebuah lembaga yang sangat penting dalam pemerintahan Muslim. Melalui departemen ini negara telah melakukan kontrol sosial-ekonomi secara komprehensif pada praktek-praktek perdagangan dan ekonomi. Fungsi ekonomi dari *muhtasib* termasuk: menjamin pasokan dan penyediaan kebutuhan (Ziadeh, 1963:40), pengawasan industri (Ibnu al-Taimiyah, 1976:21), resolusi perselisihan industrial (Ibnu al-Taimiyah, 1976:34), pengawasan praktek perdagangan, standarisasi berat badan dan ukuran (Ibnu al-Taimiyah, 1976:21-22), pencegahan kegiatan ekonomi merugikan seperti pemalsuan (Ibnu al-Taimiyah, 1976:21-22), memeriksa intersepsi pasokan melalui *forestalling*, penimbunan atau gabungan oligopoli (Ibnu al-Taimiyah, 1976:21-2223) dan penetapan harga, upah dan sewa, jika perlu (Ibnu al-Taimiyah, 1976:24, Ziadeh, 1963:54-96). Saat ini, tidak ada kantor tunggal yang bisa disamakan

dengan institusi hisbah tersebut. Kegiatan yang beraneka bentuk tersebut sekarang dilakukan oleh berbagai departemen dan departemen khusus. Kelompok terdekat dari kantor adalah badan pengatur yang mengawasi pasar keuangan, perdagangan dan ekonomi, serta memastikan bobot, ukuran dan standarnya.

Dapat dicatat bahwa dalam tradisi Yunani dan Romawi juga, kegiatan pasar yang dikelola oleh inspektur pasar atau *agoranomos* (Lowry, 1987:238-240). Atas dasar kesamaan parsial ini telah mengklaim bahwa hisbah Islam diambil dari *agoranomos* Eropa. Tapi sarjana Muslim bersikeras bahwa institusi *hisbah* berasal dari al-Qur'an itu sendiri. Al-Mawardi (1973:240) mengacu pada ayat berikut dari al-Qur'an untuk menunjukkan asal-usul *al-hisbah* :

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ١٠٤

Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.

Demikian pula, Ibnu al-Taimiyah mengatakan bahwa semua jabatan publik dalam Islam dimaksudkan untuk memerintahkan yang baik dan melarang yang jahat, dan *al-hisbah* adalah kantor tersebut. Dia memberikan bukti dari praktek Nabi dan khalifah yang mendapat petunjuk-Nya dengan fungsi untuk memeriksa pasar (Ibnu al-Taimiyah, 1976:14,20).

3. Peran Ekonomi Negara

Ajaran Islam tentang kekuasaan (atau “petunjuk untuk penguasa”, sebagian penulis Barat ingin menggunakan istilah ini) banyak berisi konten

dan bersifat komprehensif dalam cakupan materinya, mulai dari bimbingan agama, pemeliharaan hukum dan ketertiban, perdamaian dan keamanan internal dan eksternal, untuk kesejahteraan ekonomi warga dan perlindungan hak milik mereka. Abu Yusuf (1392:129) mengatakan: “Penguasa bertanggung jawab atas kesejahteraan rakyat dan harus melakukan segala sesuatu yang dia anggap baik bagi mereka”. Ia mengutip seorang sahabat Nabi, Abu Musa al-Asyari, bahwa orang yang terbaik dari laki-laki dalam otoritas kekuasaan adalah mereka yang di bawah mencapai kemakmuran dan terburuk adalah mereka yang di bawah mengalami kesulitan (Abu Yusuf, 1392:16).

Al-Mawardi memerinci tugas-tugas penguasa antara lain untuk menjaga keimanan, menjalankan dan melestarikan keadilan, melindungi kehidupan dan properti, membangun perdamaian dan keamanan, membela negara, mengelola urusan keuangan dan memberikan pengawasan pribadi untuk urusan publik (al-Mawardi, 1973:15-16).

Dalam menggambarkan kegiatan ekonomi dan pembangunan negara, Nizam al-Mulk al-Tusi (1961:11) mengatakan:

“Dia (penguasa) akan membangun saluran bawah tanah untuk irigasi lahan, ia akan memiliki galian kanal, jembatan dibangun di atas sungai lebar, dan memiliki tanah yang dibudidayakan, ia juga harus membangun benteng, menemukan kota-kota baru, membangun monumen sejarah dan tempat tinggal yang nyaman, dan ia memfasilitasi kendaraan umum dan petunjuk penting yang didirikan di jalan raya”.

Al-Ghazali menganggap negara sebagai institusi yang diperlukan, tidak hanya untuk menjalankan urusan ekonomi masyarakat, tetapi juga untuk pemenuhan kewajiban sosial ilahi: *“negara dan agama adalah pilar yang tidak terpisahkan dari masyarakat yang tertib. Agama adalah pondasi*

dan penguasa yang mewakili negara, adalah promulgator dan pelindung, jika salah satu pilar lemah, masyarakat akan runtuh” (al-Ghazali, t.t. (a), I:17;1964:59).

Setelah mengutip contoh dari penguasa Persia kuno, al-Ghazali mengatakan, “upaya raja-raja ini untuk mengembangkan dunia itu dilakukan karena mereka mengetahui bahwa semakin besar kemakmuran, semakin lama akan menjadi aturan mereka dan lebih banyak akan mata pencaharian mereka. Mereka juga tahu ...”bahwa agama tergantung pada otoritas, otoritas pada tentara dan tentara pada pasokan dan persediaan yang menjadi ciri kemakmuran dan kesejahteraan yang adil” (al-Ghazali, 1964:56).

Kita sudah melihat, bagaimana negara memainkan peran penting dalam memfungsikan pasar dan memastikan praktek-praktek ekonomi yang sehat melalui lembaga *al-hisbah*. Dengan demikian, para sarjana Muslim telah menggariskan tanggung jawab negara dalam melakukan penghapusan kemiskinan, penyediaan kebutuhan, penyediaan keadilan dan pemerataan, pembentukan perdamaian dan keamanan, promosi nilai-nilai kemanusiaan, dan membangun infrastruktur untuk pengembangan ekonomi. Di tempat lain kita membahas fungsi-fungsi ini dengan mengacu pada pandangan Ibnu al-Taimiyah (Islahi, 1988:178-186).

Tampaknya dari keterangan di atas penjelasan para cendekiawan Muslim bukan kebijakan *laissez faire*, tetapi negara diaposisikan sebagai pemain aktif dan wakil dalam melaksanakan kegiatan ekonomi.

Tapi pada masa Ibn Khaldun, kita melihat perubahan situasi secara jelas terutama di Afrika Utara. Penguasa kehilangan semangat agama, stabilitas digantikan oleh anarki, gaya hidup mewah tidak jauh dengan hidup sederhana, dan untuk tetap berkuasa dengan semua simbol-simbol

dekadensi, pajak yang berlebihan diberlakukan dengan bertindak sebagai disinsentif yang kuat untuk melakukan kegiatan ekonomi (Ibn Khaldun, 1967:89-90). Perampasan milik rakyat secara sewenang-wenang oleh pemerintah mengakibatkan berkurangnya perusahaan-perusahaan. Rumah-rumah perdagangan yang dimiliki oleh penguasa melemahkan semangat kompetitif dari rakyat jelata (Ibn Khaldun, 1967:93-96). Mungkin ini adalah alasan bahwa Ibn Khaldun menjadi cenderung ke arah kebijakan *laissez faire*.

B. Keuangan Publik

Pemikiran ekonomi Islam dibedakan dari pemikiran ekonomi awal dengan memfokuskan perhatian pada bidang keuangan publik dan tulisan-tulisan eksklusif pada subjek ini. Ini adalah tapi alami setelah memperluas wilayah negara Islam, ketersediaan sumber-sumber pendapatan baru, menghadapi kepala baru dari pengeluaran dan menghadapi tantangan sosial-ekonomi lainnya. Bekerja di bidang perpajakan dalam Islam (*Kitab al-Kharaj*) dan keuangan publik (*Kitab al-Amwal*) pertama kali muncul di abad 2nd/8th dan dalam beberapa abad mendatang lebih dari dua puluhan risalah ditulis.

Shemesh (1967:3-6) membuat catatan dari berbagai sumber, ada 21 daftar karya yang ditulis tentang perpajakan selama berabad-abad pada awal Islam. Karya-karya yang dapat bertahan hidup termasuk tulisan para sarjana Muslim seperti Abu Yusuf, al-Qurashi, Abu Ubaid, Ibnu Zanjawayh, al-Dawudi, Ibnu Rajab, dan bagian dari Qudamah bin Ja'far, dan al-Makhzumi. Selain karya-karya eksklusif pada subjek tersebut, masalah pendapatan dan pengeluaran publik merupakan bagian dari tulisan-tulisan hukum dan politik.

Sumber dasar Islam, al-Qur'an dan Sunnah, mencantumkan sejumlah ketentuan keuangan, beberapa di antaranya menjadi pendapatan semi-negara, sementara yang lain berupa penerimaan negara secara total. Selain keadaan yang membutuhkan diskusi tersebut, implikasi dan penerapan aturan keuangan syari'ah juga diperlukan dari tulisan-tulisan tersebut. Ini adalah alasan bahwa kita tidak menemukan karya kuantitas dan kualitas yang cukup besar dalam arus utama ekonomi sebelum era abad ke-18 pada periode ekonomi modern. Hal ini tidak mungkin untuk memeriksa setiap aspek dari literatur yang ada. Oleh karena itu, kami membatasi diri dengan tema perpajakan, pinjaman negara dan belanja publik.

1. Perpajakan

Perekonomian pada periode yang dikaji telah didominasi bidang pertanian. Persepuluhan ('*ushr*') dan pajak tanah (*kharaḥ*) merupakan sumber utama pendapatan masyarakat. Sistem retribusi diwarisi dari penguasa Persia berupa pajak tetap tanah (*misahah*) yang diadopsi oleh khalifah kedua, Umar bin al-Khattab setelah mengkaji situasi dan pemeriksaan tanah dan produktivitas (Abu Yusuf, 1392:40).

Selama sekitar seratus tahun, setelah Umar, pola yang sama terus diadopsi. Mu'awiyah bin Ubaydillah, sekretaris Abbasia Khalifah al-Mahdi (w. 169 H/786 M) yang pertama kali mengusulkan penggantian pajak tanah yang ditetapkan sesuai dengan pajak pertanian proporsional (*muqasamah*) (Rayes, 1957:44, 55). Harun al-Rasyid, khalifah penerus al-Mahdi, menyerahkan masalah itu ke Abu Yusuf, setelah melakukan studi komprehensif tentang sistem perpajakan, mengamati bahwa "pajak tanah tetap telah kehilangan relevansinya dan direkomendasikan dalam bentuk

pajak pertanian proporsional (Abu Yusuf, 1392:54). Menurutnya, jika jumlah pajak adalah tetap, maka akan membebani pembayar pajak dalam hal kekurangan dalam produksi, sementara itu akan berarti kehilangan potensi pendapatan bagi negara jika produksi cukup besar (Abu Yusuf, 1392:5). Alasannya tidak sulit untuk memvisualisasikan. Dia menekankan bahwa pajak proporsional atas hasil tanah akan adil dan merata bagi kedua belah pihak apakah tanaman baik atau buruk (Abu Yusuf, 1967:53-54).

Menurut Abu Yusuf, tarif pajak dari berbagai pendapat dan pajak tanah tidak ditentukan oleh syari'ah. Mereka berubah tergantung pada kemampuan dari pembayar pajak dan kondisi lahan (Abu Yusuf, 1967:44, 92). Pemungut pajak harus jujur' dan menangani wajib pajak secara adil (Abu Yusuf, 1967:80, 114, 120). Prinsip ekonomi harus diamati dalam pengumpulan pajak, sehingga dalam hal pengumpulan tidak ada biaya melebihi jumlah yang dikumpulkan (Abu Yusuf, 1967:87). Abu Yusuf menentang pajak pertanian (*qabalah*) karena dapat menyebabkan tirani dan eksploitasi, kecuali bila ditemukan kesejahteraan bagi pembayar pajak dan mereka memintanya sendiri dan penguasa merasa yakin hal tersebut (Abu Yusuf, 1967:115).

Al-Ghazali juga melakukan advokasi dengan menekankan prinsip kepastian, manfaat dan kemampuan untuk membayar saat ia mengatakan: "... mereka (penguasa) harus menuntut mereka hanya pada musim dan waktu yang tepat, mereka harus mengetahui penggunaan dan memperbaiki (beban) sesuai dengan kapasitas dan kemampuan (untuk membayar). Mereka harus menyediakan alat derek untuk membasmi hama, bukan burung pipit yang memburu hama, artinya, mereka harus memperhatikan apapun dari orang miskin...., mereka harus menjaga hati dari subyek dan pejabat

membahagiakan mereka dengan memberikan manfaat, dan memuaskan permohonannya" (al-Ghazali, 1964:112).

Ibnu al-Taimiyah menulis *al-Siyasah al-Syar'iyah* atas permintaan penguasa sebagai panduan. Karya ini memberikan penjelasan tentang pengelolaan pendapatan dan pengeluaran dari sebuah pemerintahan Islam. Kontribusinya untuk teori keuangan publik sangat besar yang telah kita bahas di tempat lain secara rinci (Islahi, 1988:204-20). Namun, akan lebih tepat untuk mencatat beberapa poin di sini juga. Ia merangkum semua sumber syari'ah yang mengizinkan pendapatan publik yang bersumber dari 3 (tiga) jenis, yaitu: *ghanimah* (harta rampasan perang), *shadaqah* (karena miskin), dan *fay'* (rampasan, pajak tanah, pendapatan dari sumber lain-lain) (Ibnu al-Taimiyah, 1971:45; 1963:XXVIII:562).

Ibnu Taimiyah mengancam penghindaran pajak, terutama ketika pajak dikenakan secara kolektif pada kelompok atau komunitas bahkan ketika pajak tidak adil, karena jika seseorang menghindar bagiannya dari pajak, saham akan jatuh pada orang lain dalam kelompok sehingga akan memiliki bagian lebih besar dan lebih adil untuk menerima beban (Ibnu al-Taimiyah, 1971:30, 338-339). Dia menyarankan otoritas perpajakan diatur menjadi prosedur perpajakan, bahkan ketika pajak menjadi salah satu pendapatan yang ilegal. Ia menggunakan istilah "menarik keadilan dalam ketidakadilan" (*al-adl fi al-dzulm*) untuk mengekspresikan ide. Dia memberi alasan: "orang mungkin menerimanya jika hal ini dirampas dari mereka, (tapi diambil) sama (dari semua). Tapi mereka tidak menerimanya jika beberapa dari mereka dibebaskan (Ibnu al-Taimiyah, 1971:340-341). Dia menunjukkan bahwa alasan utama dibalik gangguan dan kekacauan pada zamannya adalah malpraktek dalam pungutan pajak (Ibnu al-Taimiyah, 1971:341-342).

Cendekiawan Muslim selalu berpendapat untuk tarif pajak rendah berupa insentif untuk bekerja ditarik dengan cara tidak memaksa dan pembayaran pajak dilakukan dengan senang hati (Abu Yusuf, 1392:121). Penganjur paling menonjol dari tarif pajak yang rendah adalah Ibn Khaldun. Menurutnya ketika pemerintah jujur dan orang bersikap ramah, seperti yang terjadi pada awal sebuah dinasti, maka perpajakan akan menghasilkan pendapatan besar dari penilaian kecil. Pada akhir dinasti, perpajakan menghasilkan pendapatan kecil dari penilaian besar (Ibn Khaldun, 1967:II:89).

Menurut Ibn Khaldun, insentif terkuat untuk kegiatan budaya adalah untuk menurunkan sebanyak mungkin jumlah pungutan yang dikenakan pada masing-masing orang yang mampu melakukan *enterprise* budaya. Dengan cara ini orang-orang tersebut secara psikologis akan menghindari pungutan pajak yang dibebankan pada mereka, karena mereka memiliki keyakinan untuk memperoleh keuntungan (Ibn Khaldun, 1967:II:91). Ibn Khaldun telah dianggap sebagai cikal bakal penggagas konsep kurva Laffer, 600 tahun sebelum Laffer (Lipsey dan Steiner, 1981:449). Dalam hal ini ide-idenya sebanding dengan Laffer dari sisi penawaran ekonomi (Baeck, 1994:117).

2. Pajak Tambahan

Pertanyaan yang mengenakan pajak baru dan di luar apa yang ditentukan oleh syari'at telah menjadi isu yang sangat kontroversial di kalangan sarjana Muslim. Mereka yang menentang, mengizinkan hanya dalam perang seperti darurat. Imam al-Nawawi menolak untuk memberikan keputusan hukum yang mendukung pengenaan pajak baru kecuali Sultan

Zahir Baybars (658-676/1260-77) menyerahkan semua ornamen yang dimiliki oleh keluarga dan rumah tangga kepada *bayt al-mal* dan berhenti dari pemborosan (al-Suyuti, 1968:II:105). Mereka yang tidak menutup kemungkinan kekurangan sumber daya dalam kondisi normal dan memungkinkan pengenaan pajak tambahan termasuk Ibn Hazm (1347 AH):VI:156), al-Juwaini (1981:560), al-Ghazali (t.t.(c):236), Ibnu al-Taimiyah (1963:XXIX:194; 1963:XXX:342), dan al-Syatibi (t.t.. (a):II:121).

3. Pinjaman Publik

Ada contoh dari praktek pinjaman oleh Nabi Muhammad saw. untuk kebutuhan darurat dan kepentingan publik. Tapi para penulis awal keuangan publik, seperti Abu Yusuf, Abu Ubaid, dan lain-lain bersikap diam pada aspek ini. Alasannya mungkin aspek kemakmuran dan dana surplus kas umum pada periode saat itu.

Abu Ya'la al-Farra' (1966:253) dan al-Mawardi (1979:214) sebagai penulis pertama yang membicarakan tentang pinjaman oleh negara. Keduanya membolehkan pinjaman publik hanya sebagai upaya terakhir dan dalam kasus yang sangat jarang. Alasan dibalik sikap ini adanya rasa takut bahwa pemerintah dapat meminjam dan gagal untuk membayar kembali pinjaman atau mungkin gagal untuk pengumpulan pajak tambahan. Mungkin karena kekhawatiran yang sama, penulis kemudian juga memungkinkan pinjaman oleh penguasa hanya jika pendapatan diperkirakan ke *bayt al-mal* (kas umum) atau pendapatan reguler hanya tertunda, sehingga atas dasar bahwa ia mungkin meminjam untuk memenuhi kebutuhan mendesak (al-Juwaini, 1981:276; al-Ghazali, t.t. (c):241, Ibn Jama'ah, 1987:151; al-Syatibi, t.t. (a):II:122) .

Tidak ada konsep pembiayaan defisit atau peminjaman dari bank sentral, sebagai salah satu yang kita temukan pada zaman sekarang, karena lembaga ini tidak ada pada waktu itu. Namun, cendekiawan Muslim menentang penurunan nilai mata uang dan pemalsuan untuk memenuhi pengeluaran pemerintah (al-Ghazali, t.t. (a):II:73-74, Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXIX:469; al-Maqrizi, 1994:67-72), karena praktik yang mirip dengan menyajikan penyebab dan efek dalam pembiayaan defisit. Selama periode Mamluk ini sangat umum dan itu selalu menyebabkan inflasi. Al-Maqrizi menilai hal ini disebabkan adanya krisis ekonomi akibat kebijakan waktu itu.

4. Belanja Publik

Dalam ekonomi *mainstream*, penulisan secara eksklusif tentang keuangan publik sangat terlambat, dan aspek pengeluaran publik khususnya tetap diabaikan bahkan untuk waktu²² yang lebih lama. Bertentangan dengan ini, sebagaimana telah kita lihat pada bagian sebelumnya, secara tertulis tradisi Islam tentang keuangan publik merupakan pekerjaan awal yang berkaitan dengan masalah ekonomi, di mana pengeluaran publik menempati porsi yang cukup dibahas. Aturan yang mengatur penyaluran zakat dan ghanimah yang dikeluarkan oleh setiap kepala telah disebutkan dalam Al-Qur'an itu sendiri (8:41, 9:6), sehingga sangat sedikit ruang yang tersisa bagi terjadinya perbedaan. Perhatian utama dari para sarjana Muslim terkait dengan pendapatan untuk kesejahteraan atau *amwal al-mashalih*, istilah yang digunakan oleh al-Ghazali (t.t.(a):II:166). Hal ini terjadi karena pendapatan tersebut terutama dimaksudkan untuk kesejahteraan umum dan utilitas umum (*maslahah*) (Abu Yusuf, 1392:127; al-Qurasyi, 1987:60-61,

Abu Ubayd, 1986:3).

Peran negara dan kebutuhan untuk belanja publik pada umumnya dirasakan pada kasus yang menjadi kewajiban secara sosial (*fard kifayah*) (al-Mawardi, 1979:215). Menurut proyek pembangunan Abu Yusuf yang manfaat adalah umum harus dibiayai oleh kas umum, namun proyek-proyek seperti ini mempunyai manfaat yang terbatas pada kelompok tertentu, sehingga perlu dibiayai oleh kelompok (Abu Yusuf, 1392:119).

Idenya mirip dengan apa yang dinyatakan Musgrave (1987:7-9) sebagai barang sosial yang bersifat umum di mana pengecualian tidak mungkin dan barang-barang dan jasa dengan kemungkinan pengecualian adanya persaingan. Penyediaan barang akan dibiayai oleh bendahara negara sedangkan yang kedua dengan cara pemenuhan langsung. Aturan serupa telah disebutkan oleh al-Farra' dan al-Mawardi juga. Mereka menyerukan perbedaan antara proyek yang mengandung manfaat bersifat umum untuk semua dan proyek yang memiliki manfaat terbatas pada individu saja. Pengeluaran pada kategori proyek pertama akan menjadi tugas semua warga negara (yang akan dibiayai oleh pendapatan publik). Dalam kasus kedua, bagaimanapun, setiap orang tidak dapat diwajibkan untuk membayar (al-Farra', 1966:253, al-Mawardi, 1973:214).

Abu Yusuf (1392:102) tampaknya memiliki saran pada penerapan biaya dan analisis manfaat untuk melaksanakan proyek, ketika ia mengatakan: "pemerintah harus membatalkan proyek penggalian kanal apapun yang memiliki kerusakan lebih besar dari manfaatnya. Pembentukan keadilan, keamanan negara dan pengembangan masyarakat yang sejahtera adalah bidang pengeluaran publik yang disarankan oleh al-Ghazali (1964:56,76,81). Ia memasukkan bagian utama item pengeluaran publik

seperti pendidikan, pemeliharaan hukum dan ketertiban umum, pertahanan dan kesehatan, pembangunan infrastruktur sosial dan ekonomi, misalnya jalan, jembatan, dan lain-lain (al-Ghazali, t.t. (a):II:139-40).

Ibnu al-Taimiyah juga menyebutkan berbagai unsur pengeluaran publik seperti pemenuhan keperluan bagi pejabat pemerintah, pemeliharaan keadilan (Ibnu al-Taimiyah, 1971:65), pendidikan dan pelatihan warga (Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXVIII:562-567; XXXI:14), utilitas umum, infrastruktur dan barang-barang sosial (Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXVIII:562-567). Pada prinsipnya, setiap proyek kesejahteraan masyarakat akan dibiayai oleh kas umum (Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXVIII:562-567). Prinsip yang ditetapkan oleh Ibnu al-Taimiyah tentang pilihan prioritas adalah mulai dari yang paling penting dan bekerja ke bawah, dengan preferensi untuk belanja produktif agar lebih produktif (Ibnu al-Taimiyah, 1963:XXVIII:566).

C. Pendekatan Holistik untuk Pembangunan

Pembangunan ekonomi telah menjadi perhatian utama dari para sarjana Muslim. Menurut al-Raghib al-Asfahani (1985:90), salah satu tugas manusia dari Allah SWT adalah untuk mengembangkan kehidupan dunia dengan lebih baik dan juga hidup orang lain. Tapi sangat sedikit pembahasan yang mengkaji teori secara sistematis tentang pembangunan ekonomi. Pembangunan ekonomi dapat dipahami dengan pendekatan holistik, yaitu keimanan dan tindakan, semangat dan materi, kesehatan dan pendidikan, perdamaian dan keamanan, kekuasaan politik dan elemen ekonomi yang saling terkait. Misalnya, Abu Yusuf menyatakan: "bertaqwa kepada dan karakter pribadi penguasa yang memimpin bangsa untuk memperbaiki arah dan meninggalkan semua yang dapat meruntuhkan fondasi negara (Abu

Yusuf, 1392:3-4).

Keadilan menjadi kunci utama dalam pembangunan negara dan juga meningkatkan pendapatan. Kemurahan ilahi dihubungkan dengan keadilan dan melenyapkan ketidakadilan (Abu Yusuf, 1392:120). Pembangunan ekonomi membutuhkan ketersediaan infrastruktur. Mengingat pentingnya pertanian dan perdagangan pada masanya, Abu Yusuf (1392:119) menekankan penyediaan fasilitas irigasi dan transportasi. Setiap upaya pembangunan akan disabotase jika negara tidak dalam keadaan damai dan aman. Itulah sebabnya pembangunan terkait erat dengan perdamaian dan keamanan bangsa secara ekstensif (Abu Yusuf, 1392:161-194) .

Al-Mawardi (1929:3-4, 20), di samping mengungkapkan peran agama dan keadilan, juga menekankan pendidikan yang layak sebagai prasyarat bagi pembangunan yang komprehensif (al-Mawardi, 1979:15-46). Kemajuan secara menyeluruh akan tergantung pada enam faktor, yaitu: agama, aturan diri, perdamaian dan keamanan, properti, dan optimasi (al-Mawardi, 1979:80). Ia mengatakan bahwa,"orang-orang akan memperbaiki kondisi mereka hanya jika mereka taat, mencintai dan memiliki materi yang cukup yang tersedia dari empat sektor ekonomi berupa pertanian, peternakan, perdagangan, dan industri (al-Mawardi, 1979:135-38).

Pada kesempatan lain, al-Mawardi (1981:152) menyajikan garis besar pembangunan berkelanjutan pada negara dan ekonomi. Pembentukan negara membutuhkan dasar agama, kekuatan militer dan sumber daya ekonomi. Kebijakan negara harus didasarkan pada pembangunan negara, perlindungan warga negara, manajemen pertahanan dan administrasi pendapatan. Sekali lagi pembangunan suatu negara memerlukan perhatian baik di daerah pedesaan dan perkotaan. Dalam kaitan ini, ia menyebutkan kriteria tertentu,

seperti masyarakat bebas dari kejahatan, industri yang diperlukan, sarana kerja, air minum yang cukup, lingkungan bebas polusi, perluasan jalan raya, perencanaan kota dan wilayah, pendidikan, fasilitas pelatihan, dan lain-lain (al-Mawardi, 1981:152). Salah satu dari sebagian besar komponen tersebut masih dianggap sebagai bagian penting bagi pembangunan manusia.

Al-Ghazali menegaskan betapa pentingnya pendidikan dan pelatihan dalam pembangunan sosial-ekonomi dan manusia dalam berbagai aspek yang catat pada sekitar seratus halaman karya monumentalnya, *Ihya' 'Ulum al-Din*, bahkan judul karya empat jilid ini menunjukkan kesamaan. Ia menganggap pembangunan ekonomi sebagai bagian dari tugas dan kewajiban secara sosial, jika hal ini tidak terpenuhi, kehidupan duniawi akan runtuh dan manusia akan binasa (al-Ghazali, t.t.:II:32).

Al-Ghazali tidak mendukung populasi secara keseluruhan untuk membatasi diri pada akuisisi tingkat subsistensi hidup belaka. *"Jika orang-orang tetap terbatas pada tingkat subsistensi dan menjadi sangat lemah, kematian akan meningkat, semua pekerjaan dan industri akan berhenti dan masyarakat akan binasa. Agama juga akan hancur, padahal kehidupan duniawi adalah persiapan untuk akhirat"* (al-Ghazali, t.t.:II:108). Seperti sarjana Muslim lainnya, ia menilai negara bertanggung jawab untuk menegakkan keadilan dan menciptakan kondisi perdamaian dan keamanan untuk meningkatkan kesejahteraan dan pembangunan ekonomi yang sehat.

Dalam hal ini al-Ghazali mengutip contoh dari raja-raja Persia kuno:

"Upaya para raja (Persia) untuk mengembangkan dunia itu dilakukan karena mereka memahami bahwa semakin besar kemakmuran, semakin lama akan menjadi aturan bagi mereka dan lebih banyak mata pencahariannya. Mereka juga mengerti bahwa agama tergantung pada otoritas, otoritas pada tentara, dan tentara pada persediaan, persediaan dan kemakmuran yang adil" (al-Ghazali, 1964:56).

Dengan demikian, berbagai segmen kehidupan saling bergantung. Pertumbuhan yang berkelanjutan mungkin terwujud bila semua sektor secara bersamaan dikembangkan. Kami melihat bahwa para sarjana Muslim memiliki pandangan yang hampir sama mengenai masalah pembangunan. Hal ini karena memiliki latar belakang sosial dan politik yang sama.

Pandangan yang berbeda dapat ditemukan pada pemikiran Ibn Khaldun. Teori politik ekonominya tentang pembangunan sebenarnya mengambil model siklus pembangunan. Ia menegaskan adanya suatu proses yang berulang-ulang selama fase relatif normal. Ia membagi fase ini menjadi lima tahap, yaitu:

- 1) penaklukan dan kemenangan,
- 2) stabilitas dan puncak kejayaan,
- 3) ekspansi ekonomi dan kesejahteraan dari hasil pembangunan,
- 4) kepuasan dan kompromi, dan
- 5) pemborosan, kemunduran dan dekadensi (Ibn Khaldun, 1967:1:353).

Sebuah catatan ringkas tahapan ini akan dijelaskan berikut ini:

Tahap pertama, penguasa didukung dan diperkuat oleh perasaan kelompok dan kohesi sosial yang melahirkan dinasti baru dan memiliki eksistensi dengan melenyapkan semua oposisi. Pada tahap ini penguasa berfungsi sebagai model bagi masyarakat yang menguatkan kekuasaan sehingga ia memperoleh kemuliaan, mengumpulkan pajak, memelihara properti dan memberikan perlindungan militer (Ibn Khaldun, 1967:1:353).

Pada tahap kedua, penguasa mengambil keuntungan dengan mengendalikan seluruh warga, mengklaim otoritas semua kekuasaan untuk dirinya sendiri termasuk mereka dan mencegah masyarakat dari upaya untuk

memiliki saham di dalamnya (Ibn Khaldun, 1967:1:353). Jadi, periode ini adalah tahap stabilisasi dan konsolidasi kekuatan, penguatan lebih jauh melalui semangat solidaritas kelompok dan memanfaatkan para pendukungnya.

Tahap ketiga adalah tahap kemakmuran ekonomi dan kesejahteraan dari hasil otoritas kerajaan melalui peningkatan kesadaran membayar dalam pengumpulan pajak, administrasi pendapatan publik dan pengeluaran. Pengembangan kota, konstruksi bangunan besar, peningkatan tunjangan pejabat dan masyarakat umum menarik perhatian. Tahap ini adalah fase terakhir dengan otoritas penuh penguasa. Sepanjang ini dan tahapan sebelumnya, para penguasa bersifat independen menurut pengakuannya. Mereka membangun kekuatan dan menunjukkan jalan bagi orang-orang setelah mereka (Ibn Khaldun, 1967:1:354-355).

Pada tahap keempat, penguasa merasa puas dengan apa yang telah dicapai para pendahulunya. Ia membatasi kegiatannya, termasuk juga mengikatkan diri pada jejak kekuasaan mereka (Ibn Khaldun, 1967:1:354-355). Penguasa tidak mengambil inisiatif sendiri. Ekspansi kekuasaan ekonomi-politik berhenti dan keadaan stagnasi dimulai.

Pada tahap kelima, penguasa melakukan tindakan pemborosan, hidup ekstra-hidup mewah, sumber daya yang dikumpulkan tidak berdaya oleh aturan sebelumnya. Pengikut yang kompeten dan memenuhi syarat akan dipercayakan hal-hal yang paling penting dari negara. Pria yang menganggur dihargai oleh pengadilan, dan para kritikus yang tulus dipermalukan dan dihukum. Penguasa kehilangan semua jenis simpati dan perasaan kelompok. Dalam hal ini terjadi kenaikan pajak, sementara pendapatan mengalami penurunan. Perekonomian hancur dan sistem sosial terganggu. Pemerintah

menderita “penyakit” yang tak bisa disembuhkan dan mengarah pada kejatuhannya (Ibn Khaldun, 1967:1:355), dan kemudian terjadi pengambilalihan oleh dinasti baru, yang didukung oleh perasaan kelompok yang kuat dan kohesi sosial. Dengan demikian, siklus pengembangan akan terjadi lagi secara berulang.

Konsep inti dari teori pembangunan Ibn Khaldun adalah sikap *ashabiyah* (perasaan kelompok, kohesi sosial) yang membuat orang-orang bersatu di belakang pemimpin mereka dan lalu sepakat melawan musuh. Hal ini akan menciptakan stabilitas dan kekuatan untuk menata politik negara, dan pra-kondisi bagi upaya pembangunan (Ibn Khaldun, 1967:1:284). Perbedaan tingkat *ashabiyah* akan menentukan perbedaan dalam ukuran dan kualitas pembangunan sosial-ekonomi. Seperti hal lainnya, *ashabiyah* tumbuh lebih lemah setelah mencapai tingkat tertinggi. Akibatnya, degradasi dan korupsi dimulai pada saat pajak berlebihan dan kehidupan mewah penguasa memainkan peran penting.

Kohesi sosial, perasaan kelompok dan solidaritas menciptakan dasar bagi kerjasama, yang diperlukan untuk membangun organisasi sosial yang efisien. Hal ini menjadi lebih penting sebagai negara berkembang. "Melalui kerja sama kebutuhan sejumlah orang, berkali-kali lebih besar dari jumlah mereka sendiri, dapat dipenuhi' (Ibn Khaldun, 1967:II:271-272).

Dalam skema pembangunan Ibn Khaldun, jumlah penduduk juga memainkan peran penting. Sebuah populasi yang besar mampu untuk terlibat dalam segala macam kegiatan ekonomi, dengan demikian, menyebabkan peningkatan barang dan jasa, kemakmuran dan kesejahteraan dan pendapatan pemerintah (Ibn Khaldun, 1967:273). Pandangan Ibnu Khaldun tentang populasi memiliki kemiripan dengan teori demografi

modern. Penduduk cenderung tumbuh dengan makanan melimpah dan hidup nyaman, meskipun kekayaan yang kurang menguntungkan dari hidup hemat untuk jasmani dan kesehatan alami (Ibn Khaldun, t.t.:I:351-352, Ibn Khaldun:II, 274-276).

Demikian pula, keadaan "mewah" dan "kemakmuran" pada awalnya menguntungkan bagi pertumbuhan penduduk, baik merangsang pertumbuhan alami dan migrasi (Ibn Khaldun, II:351-353, Ibn Khaldun, 1963:II:280-281), meskipun kehidupan mewah cenderung tidak menjadi pilihan.²⁸ Pada tahap terakhir peradaban, peningkatan populasi menyertai kelaparan dan kematian. Alasannya adalah bahwa pada tahap ini orang-orang umumnya menarik diri dari kegiatan ekonomi yang dibutuhkan karena kebijakan opresif pemerintah dan gangguan politik mengakibatkan kelaparan dan keterpurukan. Peningkatan kematian karena meningkatnya pencemaran dan penyakit (Ibn Khaldun, 1967:136-137).

Siklus pembangunan juga terkait dengan keuangan publik. Pada tahap awal pungutan tetap rendah, sesuai dengan pajak syari'ah. Hal ini menyebabkan peningkatan kegiatan kewirausahaan yang memungkinkan basis pajak dan pendapatan untuk tumbuh. Dengan berlalunya waktu, penguasa dan pejabat terlibat dalam kemewahan. Selain itu, pengeluaran pemerintah juga cenderung meningkat. Hal ini kemudian menjadi penting bagi pemerintah untuk meningkatkan penilaian dan tarif pajak. Hal ini menyebabkan disinsentif pada bagian dari pengusaha dan pengusaha yang mengarah ke penurunan produktivitas dan penggelapan pajak. Sekali lagi kewenangan meningkatkan pajak dan produktivitas menurun lebih jauh dan dengan demikian penurunan pendapatan dan mulai lingkaran setan (Ibn Khaldun, t.t.:II:89-90).

Menurut Ibnu Khaldun, sebuah dinasti atau bangsa memiliki rentang hidup seperti individu yang berjarak sekitar seratus dua puluh tahun (tiga kali usia generasi itu, empat puluh tahun) (Ibn Khaldun, t.t.:I:343) dan penurunan pendapatan negara tidak dapat dikembalikan (Ibn Khaldun, 1967:117). Pada tahap akhir dari penyakit dan kelemahan dinasti dapat merugikan negara dan seluruh bangsa sedemikian rupa masih ada gunanya untuk melepaskan diri dari keinginan pribadi. Budaya kota ternyata menjadikan proses diri yang mempengaruhi kemewahan perkotaan. Mereka berkembang dengan kelemahan moral dan kebiasaan korup. Amoralitas, perbuatan dosa, ketidaktulusan dan tipu daya untuk tujuan mencari nafkah melalui peningkatan cara yang tepat atau tidak tepat di antara mereka. Orang-orang mengembangkan kebiasaan berbohong, perjudian, kecurangan, penipuan, pencurian, sumpah palsu, dan riba (Ibn Khaldun, 1967:293). Dengan demikian, kerusakan baik sosial-ekonomi dan moral yang mengarah pada penurunan dari sistem lama dan memungkinkan untuk munculnya persaingan baru.

Interpretasi siklus sejarah ini tidak berarti bahwa pemerintah baru akan mulai dari tingkat yang sama untuk kemajuan ekonomi yang dicita-citakan. Beberapa infrastruktur yang dikembangkan oleh pemerintah masa lalu harus tersedia untuk memulai pembangunan ekonomi dari sudut pandang yang lebih tinggi dan menutupi jarak dalam waktu yang lebih singkat.

Dari diskusi Ibn Khaldun tentang siklus politik-ekonomi, Spengler menyimpulkan bahwa ada kemunduran dan kemajuan. Kegiatan ekonomi berfluktuasi dalam hal ini dengan kisaran yang cukup tetap, bukan tentang kecenderungan meningkat (Spengler, 1964:293). Menurutnya, orang

mungkin membandingkan argumen Ibn Khaldun dengan mengingatkan ulang model JR Hicks, tetapi tanpa kemunduran dan kemajuan (Spengler, 1964:293). Dalam hal ini, perlu disebutkan murid Ibn Khaldun, Ibn al-Azraq (1977) yang cukup baik dan menjelaskan sebagian besar ide-ide Ibnu Khaldun pada tahap perkembangan dalam karyanya *Bada'i al-Silk fi al-Taba'i Mulk*.

BAB VII

FILSAFAT DAN PEMIKIRAN EKONOMI:

Kajian Teks Klasik Karya al-Mawardi

A. Filsafat Ekonomi al-Māwardī

Pada bagian ini akan dijelaskan tentang filsafat ekonomi al-Māwardī yang mendasari ide, gagasan, dan pemikirannya tentang ekonomi, khususnya keuangan publik. Pembahasan filsafat ekonomi al-Māwardī ini cukup penting, sebab pemikiran seorang tokoh tidak dapat dilepaskan dari pandangan hidup, cita-cita ideal, dan nilai-nilai religius yang dianutnya. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa keuangan publik sebagai bagian dari disiplin ilmu ekonomi yang salah satunya memfokuskan pada peran pemerintah dalam kegiatan ekonomi dipengaruhi oleh pandangan filosofis dari para pengkajinya. Dalam konteks ini, al-Māwardī yang populer sebagai tokoh monumental dalam bidang politik dan ketatanegaraan, tentunya memiliki cara pandang yang khas terkait dengan kebijakan dan politik ekonomi pemerintah dalam menjalankan kekuasaan dan mengatur aspek-aspek ketatanegaraan. Dengan kata lain, pandangan filosofis al-Māwardī tentang “negara” akan mempengaruhi pemikirannya tentang keuangan publik.

Al-Māwardī mendiskusikan dasar-dasar filsafat ekonomi yang berhubungan dengan perilaku ekonomi (*economic behaviour*) dan keuangan publik (*public finance*). Beberapa pemikiran tersebut tersebar dalam karya-karya seperti *al-Aḥkām al-Sulṭānīyah*, *Naṣīḥah al-Mulūk*, *Adāb al-Dunyā wa-al-Dīn*, *al-Nukat wa-al-‘Uyūn*, *Durar al-Sulūk fī Siyāsah al-Mulūk*, *al-*

Hawī al-Kabīr, dan lain-lain. Pemikiran-pemikirannya merupakan hasil interpretasi dan kontekstualisasi terhadap sumber-sumber syari'ah, dan refleksi dari mobilitas dan peranannya selama menjadi *qāḍī al-quḍāh* pada dualisme kekhalifahan saat itu, Dinasti Abbasiyah dan Dinasti Buwaihi.

1. Kebutuhan Dasar Manusia, Perilaku Ekonomi dan Tradisi Masyarakat

Manusia adalah makhluk sosial dan politik. Secara alamiah, manusia bersifat lemah dalam memenuhi semua kebutuhan hidup. Ia berbeda satu sama lain baik dari aspek fisik, psikis, hereditas, dan potensi lainnya, sehingga memerlukan orang lain dan melakukan kerjasama, kemudian mendirikan suatu komunitas melalui lembaga negara. Tujuan manusia dalam bermasyarakat dan bernegara adalah memenuhi kebutuhan kolektif dan mewujudkan tatanan sosial yang menciptakan kesejahteraan masyarakat, bahkan untuk mempersiapkan diri agar mencapai kebahagiaan abadi di akhirat dengan menjalankan syari'at secara benar. Institusi negara yang dipimpin oleh kepala pemerintahan diperlukan untuk menciptakan keserasian dan keharmonisan dengan aturan-aturan yang ditetapkannya kepada masyarakat (Al-Māwardī, 1996:92-94), tak terkecuali kehidupan ekonomi masyarakat.

Al-Māwardī, sebagaimana para filosof Muslim dan tokoh moralis, sangat mendukung adanya ketidaksetaraan sosial. Ia menegaskan bahwa Tuhan, dalam kebesaran kearifan-Nya dan keadilan ketetapan-Nya, telah menjadikan manusia memiliki kategori dan tingkatan yang berbeda. Perbedaan-perbedaan tersebut menyebabkan satu sama lain saling bekerjasama dalam berupaya meningkatkan kehidupan ekonomi, termasuk hubungan negara-masyarakat, dalam melaksanakan program-program

ekonomi (Al-Māwardī, 1987:97; 1996:93-94).

Teori “welfare sosial” al-Māwardī dibangun atas dasar teori ketidakberdayaan manusia yang menjadi faktor penting dalam mewujudkan kesejahteraan masyarakat. Manusia, menurut bahasa al-Qur’an adalah lemah. Namun, justru kelemahan inilah sebenarnya yang menjadi tanda karunia dan pertolongan Allah. Selain itu, kebutuhan untuk saling membantu menjadi dasar dari perbedaan individu, karena jika setiap orang sama, tak ada seorangpun yang akan memberikan pertolongan kepada yang lain. Bagi al-Māwardī (1996:92), manusia adalah makhluk sosial yang membutuhkan orang lain (*al-insān maṭbū’ ‘alā al-iftaqār ilā jinsihī wa-isti’ānatuhū šifat lāzimat li ṭabi’ihī wa-khilqah qā’imah fī jawharihī*). Sebab, manusia adalah lemah, sehingga ketidakberdayaannya menuntut bekerja sama dan pertolongan orang lain (QS. al-Nisā, 4:28).

Al-Māwardī (1996:94) mengutip ayat al-Qur’an tentang perbedaan manusia (Q.S. Hud, 11:118-119). Menurut al-Māwardī, ayat tersebut merujuk kepada perbedaan dalam hal rezeki, yang menjadi ketetapan Allah, dalam perbedaan ekonomi pada kenyataannya, sebagaimana yang ia amati, sebagian orang ada yang kaya, sedangkan yang lain miskin. Hal ini merupakan konsekuensi dari maksud Allah.

Al-Māwardī memberikan argumen berdasarkan ayat al-Qur’an:

والله فضل بعضكم من بعض في الرزق

“Dan Allah melebihkan sebagian kamu dari sebagian yang lain dalam hal rezeki.” (QS. al-Nahl, 16:71).

Al-Māwardī menukil penafsiran al-Ḥasan al-Baṣrī, bahwa ayat tersebut merujuk perbedaan ekonomi dari segi perolehan pendapatan. Al-Arzanjānī mengomentari pendapat al-Māwardī tersebut, bahwa Allah

menjadikan manusia berbeda dalam hal pendapatan, sehingga sebagian memiliki keunggulan karena pendapatannya. Namun, karena manusia adalah sama dan bersaudara, maka hendaknya kelebihan pendapatan itu diberikan kepada orang yang membutuhkan, sehingga mereka ikut menikmati, khususnya persamaan dalam hal makanan dan pakaian.

Pemikiran al-Māwardī tersebut berdasarkan argumen bahwa kesejahteraan masyarakat ini menuntut agar tidak setiap orang makmur secara merata. Jadi tampaknya, al-Māwardī (2005:3-5) menganggap bahwa stratifikasi sosial manusia sebagai sesuatu yang tidak terelakan. Bahkan menurut sebuah perspektif yang menganggap lebih penting daripada individu yang terperangkap di dalam jasadnya, pelapisan sosial itu diperlukan. Gagasan al-Māwardī ini menunjukkan bahwa perbedaan tingkat ekonomi pada manusia atau masyarakat menjadi karakter alamiah, dan perbedaan ini sebagai rahmat Allah agar manusia saling memberikan bantuan, dan pada sisi lain, peran pemerintah dalam mengupayakan distribusi pendapatan secara adil dan merata.

Dalam penafsiran al-Ṭabarī (1954:XV:531) dan al-Zamakhsharī (1996:II:298), ayat tersebut merujuk pada agama, yaitu seandainya Allah menginginkan, Dia akan menjadikan seluruh manusia menjadi Muslim. Akan tetapi, yang terjadi sekarang, sebagian mereka mengikuti kebenaran, sedangkan yang lain mengikuti kemunkaran. Fakhruddīn al-Rāzī (1993:XVIII:76) dan al-Bayḍāwī (Beirut: Dār al-Fikr, 1984:I:450)⁻ lebih menekankan bahwa ayat ini sebagai bukti bahwa Allah telah memberi kepada manusia kapasitas untuk memilih antara kebenaran dan kemunkaran. Bagi Ibn Kathīr (1966:III:586), ayat tersebut dijadikan bukti bahwa keimanan tidak timbul secara sukarela, tetapi diciptakan Allah.

Fakhruddin al-Razi (1993: XVIII:77) memahami ayat tersebut secara luas sebagai rujukan terhadap perbedaan dalam hal agama, moral, dan perbuatan. Akan tetapi, ia menolak bahwa ayat itu menjadi rujukan bagi perbedaan dalam hal warna kulit, bahasa, pendapatan, dan pekerjaan. Sedangkan al-Ṭabārī dan Ibn Kathīr menginformasikan, kemudian menolak pandangan yang bersumber dari al-Ḥasan al-Baṣrī, bahwa ayat tersebut merujuk pada perbedaan dalam hal pendapatan dan penundukan sebagian manusia oleh sebagian yang lain (Abū Ja'far al-Ṭabārī, 1993:XV:534-535), dan Ibn Kathīr (1966:III:586; al-Māwardī, 1996:92). Jadi, al-Māwardī dalam menafsirkan ayat ini tidak mendapat dukungan dari tafsir klasik, yaitu rujukan terhadap perbedaan sosial.

Kemudian terkait dengan hubungan kebutuhan manusia dengan etika, al-Māwardī menjelaskan bahwa keberagaman etika disebabkan adanya perubahan perilaku dalam setiap keadaan dan evolusi adat kebiasaan yang terjadi pada setiap masyarakat. Setiap masyarakat menemukan keluasan adab pada masanya, melakukan transformasi kebiasaan dari pola-pola kebiasaan yang lama. Jadi, perubahan adat kebiasaan sebagai bagian dari pola-pola perubahan kebudayaan selalu terjadi dalam kehidupan sosial dan berevolusi dengan kondisi masyarakat sekitarnya. Pada intinya, kebiasaan masyarakat terkait erat dengan cara, sikap, dan perilaku masyarakat dalam memenuhi kebutuhan ekonomi dan menciptakan stabilitas sosial.

Suatu adat kebiasaan semakin dikenal dalam masyarakat yang memahami, menghayati dan konsisten terhadap aturan-aturan yang ada di dalamnya. Proses “pembahasan” kebiasaan yang menjadi wacana masyarakat akan menjadi stabil dan diikuti masyarakat, ketika kebiasaan ini mampu menggugah jiwa, dihayati dengan seksama, lalu disusun preposisi-

preposisi dan premis-premis sehingga menghasilkan kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip yang mengatur dan bertujuan memenuhi kebutuhan masyarakat.

Tentunya, hal ini dikaji dalam berbagai cabang ilmu pengetahuan yang mempunyai metode dan pendekatan ilmiah, melalui beberapa persyaratan yang harus dipenuhi, yaitu memelihara kebiasaan masyarakat dari berbagai penyimpangan, memperhatikan aturan-aturan dan hukum-hukum pada adat istiadat masyarakat pada zamannya, menyebarluaskan kebiasaan yang baik dan bermanfaat, mengkaji ulang dengan argumen-argumen yang logis dan obyektif kebiasaan yang sudah dikenal masyarakat saat itu, dan menyusun preposisi-preposisi dan premis-premis secara sistematis yang menghasilkan prinsip-prinsip dasar dan kaidah-kaidah bagi etika masyarakat (Al-Māwardī, 1996:262-268).

Jadi, sikap pendorong (motif) melakukan kebajikan akan disempurnakan dengan kebiasaan baik yang muncul dalam kehidupan sosial berdasarkan akal dan hukum agama, namun harus tetap dipatuhi agar tidak terpisah dari kelompok sosial dan bukan menjadi tujuan moralitas. Dalam hal ini, al-Māwardī mengungkapkan etika yang terkait dengan salah satu proses ekonomi, yaitu konsumsi.

Di antara kebiasaan manusia yang beragam, makanan dan minuman harus dikonsumsi secukupnya agar bermanfaat untuk melindungi jiwa dan menjaga tubuh. Manusia tidak boleh mengekang nafsu selera dengan sengaja meninggalkan kebutuhan minuman dan makanan (*shahwah al-ashshay' al-ladhīdhah wa-munāza'ah al-nufūs ilā talāb al-anwā' ash-shahīyah*), dan juga tidak boleh terlalu berlebih-lebihan menuruti selera (*shahwah al-ziyādah 'alā*

qadra al-hājah wa-al-ikthār ‘alā miqdār al-kifāyah) yang dicela akal dan syari’at (Al-Māwardī, 1996:263-268).

Kasus pertama bisa melemahkan organ tubuh, sehingga tidak mampu melaksanakan ibadah. Sementara kasus kedua, manusia memperturutkan perasaan dibandingkan akal, tubuh dibandingkan jiwa. Posisi tengah juga harus diterapkan dalam selera menikmati makanan lezat, karena sangat penting dalam mencegah selera makan berlebihan yang harus selalu dilayani, atau sepenuhnya melumpuhkan dengan mengatasinya.

Demikian pula pakaian, sesuai dengan akal dan syari’at, pakaian hanya dibutuhkan untuk melindungi tubuh dan terutama menutupi aurat. Sementara keindahan dan perhiasan dalam berpakaian harus mempertimbangkan kebiasaan wilayah (*al-‘ādah*) dan kategori sosial (*al-‘urf*), seperti dunia Timur mempunyai mode busana berbeda dengan Barat, dan para pedagang mempunyai gaya pakaian berbeda dengan tentara. Orang kaya harus mengenakan busana sesuai dengan posisinya agar tidak dianggap kikir, demikian juga orang miskin harus menyesuaikan diri untuk tidak boros dan berbusana memalukan (Al-Māwardī, 1996:264-266).

Gagasan al-Māwardī tentang pemenuhan kebutuhan manusia lebih komprehensif bukan hanya sekedar memenuhi tingkat-tingkat kebutuhan manusia, yaitu khususnya kebutuhan primer. Hal terpenting adalah pemenuhan kebutuhan dasar manusia yang disertai dengan etika dalam mencari maupun menggunakan barang-barang atau benda yang dibutuhkannya untuk dikonsumsi dengan memperhatikan aspek agama, aspek sosial, dan aspek kesehatan. Bahkan, etika sosial menjadi ukuran penting bagaimana seseorang memenuhi kebutuhan ekonomi.

2. Sumber-sumber Ekonomi dan Jenis Pekerjaan Manusia

Manusia sebagai makhluk sosial selalu memiliki kebutuhan agar tetap bereksistensi dalam melangsungkan kehidupan dan menegakkan agama, sehingga kebutuhannya harus terpenuhi. Setiap orang memiliki sumber-sumber ekonomi yang berbeda dan sarana-sarana produksi yang beragam agar mereka dapat bersatu dengan keanekaragaman tersebut. Kesamaan mereka dalam suatu sumber-sumber ekonomi dapat menyebabkan kelemahan dan ketiadaan kerjasama dalam memanfaatkan sarana-sarana produksi dapat menyebabkan kerusakan. Pada sisi lain, hal ini mungkin mengandung suatu hikmah Allah kepada manusia. Tanpa kesenjangan ini, tidak ada tolong menolong antar sesama manusia dan tanpa tolong menolong, tidak ada kehidupan dunia yang bisa bertahan. Pandangan ini disebarkan para filosof muslim dengan mengangkat kembali pandangan Aristoteles, terutama pandangan politiknya, dan Plato (Al-Māwardī, 1996:153; al-Arzanjani, 1993:363).

Allah Swt. telah memberikan karunia untuk kebaikan manusia lalu diberikan petunjuk dalam mengelola kehidupan, sehingga manusia dapat mengembangkan pekerjaannya dengan mengelola berbagai sumber daya ekonomi dalam memenuhi hajat hidup orang banyak, dengan tetap berlandaskan agama yang mengatur hukum-hukumnya dan akal yang menegakkan kehidupannya. Pada akhirnya, manusia mampu memenuhi kebutuhan dengan mencari sumber-sumber ekonomi, sehingga melenyapkan kelemahan individualnya dan mengendalikan hawa nafsu yang dapat menyebabkan pertikaian dalam mengelola sarana-sarana produksi (Al-Māwardi, 1996:153).

Jadi, kemampuan manusia dalam menemukan berbagai komoditas dan sumber daya ekonomi, seperti tumbuhan dan hewan harus diikuti dengan kemampuan pengelolaan, seperti pekerjaan yang sesuai dengan bidang produksi ekonomi tertentu (Al-Māwardī, 1996:154-156). Di sinilah terletak hubungan-hubungan sosial dengan adanya keberagaman aspirasi atau pekerjaan tertentu, sehingga para petani mengurus tanamannya, para tukang mengurus kerajinan tangannya, para peternak mengurus hewan pemeliharaannya, dan para pedagang berkonsentrasi pada usaha perniagaannya. Keharmonisan ini menunjukkan keteraturan masyarakat dan alam semesta, bahkan dengan Tuhan-nya.

Al-Māwardī (1996:156) kemudian membagi pekerjaan manusia menjadi tiga macam. Pertama, pekerjaan yang melibatkan pemikiran (*sinā'ah al-fikr*), seperti dalam pemerintahan dan studi yang menghasilkan pemikiran rasional. Pekerjaan ini berada pada puncak penghargaan. Kedua, pekerjaan yang melibatkan tindakan (*sinā'ah al-'amāl*), seperti petani, penambang pohon, dan pekerja kasar. Ketiga, pekerjaan yang melibatkan pemikiran dan tindakan (*sinā'ah al-fikr wa-al-'amāl*), seperti kesekretariatan dan pekerja bangunan. Namun, kesekretariatan memerlukan pemikiran sedangkan pekerja bangunan lebih memerlukan tindakan.

Apapun kebutuhan dan pekerjaan manusia akan selalu berkaitan dengan tiga keadaan. Seseorang memenuhi kebutuhan sesuai dengan keperluan dan tingkat kebutuhan minimal (*wafq al-hajah*), tidak berlebihan atau kekurangan. Inilah perilaku ideal orang yang berada pada posisi pertengahan (*a'dal marātib al-muqtasidīn*) (Al-Māwardī, 1996:157). Kemudian seseorang yang mengurangi aktivitas memenuhi kebutuhan yang diperlukan dan hanya menuntut kebutuhannya. Karakter ini akibat

kemalasan seseorang yang hanya mengharapkan harta tanpa usaha keras, kepasrahan karena ketidakmampuan dalam bekerja, atau kezuhudan dan sifat menerima karena selalu memperhitungkan diri terhadap bentuk kekayaan dan takut mengikuti hawa nafsu (Al-Māwardī, 1996:158-159).

Selanjutnya, seseorang yang merasa tidak cukup sehingga mencari lebih dari yang dibutuhkan. Sikap ini disebabkan: 1) menahan syahwat yang tidak dapat dikendalikan, kecuali dengan bertambahnya harta dan banyaknya kebutuhan, 2) mencari penambahan kebutuhan dan menuntut lebih banyak harta untuk digunakan dalam kebaikan dan mendekatkan pada kebajikan, seperti menolong orang yang mengalami kesusahan. Sikap ini berpijak pada konsepsi bahwa harta merupakan sarana bagi kemuliaan, menegakkan agama, dan menumbuhkan solidaritas social (Al-Māwardī, 1996:157-159), 3) mencari kelebihan harta karena menuruti kegilaan dari keinginan anak-anaknya, namun menolak untuk digunakan dalam kebaikan, dan 4) mengumpulkan dan menumpuk kekayaan untuk kesenangan duniawi dan kecintaan materi, suatu perilaku menyimpang dan membahayakan diri sendiri (Al-Māwardī, 1996:163-164). Allah mengancam orang-orang yang menimbun harta benda:

والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم

“Orang-orang yang menimbun emas dan perak dan tidak membelanjakan pada jalan Allah, maka mereka akan mendapatkan siksa dengan pedih.”(QS. al-Tawbah, 9:34)

Oleh karena itu, muslim sempurna harus menghindari cinta harta akibat kerakusan dan harapan kosong terhadap kekayaan yang mengakibatkan kekikiran. Keduanya merupakan sumber perbuatan tercela dan sebab-sebab setiap keburukan, karena kekikiran menolak dari

pemenuhan hak-hak harta yang mengakibatkan pertikaian dan konflik sosial (Al-Māwardī, 1996:163-164).

Sebaliknya, gaya hidup berkecukupan menjadi karakter ideal seorang muslim yang dapat dicapai melalui kondisi berkecukupan dalam kehidupan dunia, kesederhanaan hidup dengan menghilangkan keutamaan harta dan kelebihan harta, kesederhanaan yang menolak dari kestabilan memperoleh sesuatu secara mudah, yaitu ia menolak berlebihan apabila merasa cukup dan tidak mencari yang lain apabila ditimpa kekurangan materi.

Al-Māwardī (1979:142) menerapkan konsep aspirasi manusia untuk mendukung perbedaan status dan peranan dalam masyarakat. Ia mendeskripsikan argumen perbedaan tersebut dalam bagian kewajiban para eksekutif delegasi menteri (*wazīr al-tafwīd*). Kewajiban tersebut di antaranya ialah “pelaksanaan urusan rakyat” sesuai dengan praktik dan transaksi adat setempat. Di dalam masyarakatnya, manusia itu berbeda dan saling berhubungan satu sama lain. Sebuah masyarakat akan harmonis jika anggotanya berbeda. Alasannya, umat manusia membutuhkan berbagai komoditas. Tidak semua kebutuhan tersebut dapat dipenuhi oleh satu orang saja. Oleh karena itulah, aspirasi manusia berbeda, setiap kelompok telah dianugerahi satu aspirasi khusus. Konsekuensinya, seluruh manusia dihubungkan satu sama lain dengan kebutuhannya (*li yaṣīlū ilā mawāddihim bi taqdīrihi wa-yatlubu asbāb makāsibihim bi tadbīrihi*) (Al-Māwardī, 1979:142; A.H. Baghdadi, 1984:90; al-Ghazālī, 1998:II:84). Dengan cara ini, para petani mengurus tanamannya, para tukang mengurus kerajinan tangannya, para pedagang berkonsentrasi pada usaha perniagaannya.

Al-Māwardī (1996:154;1979:142-143) mentipologikan strata manusia menjadi empat kelompok. Salah satu dari mereka memegang urusan

kendaraan. Mereka menempatkan manusia di dalam kendaraannya sesuai dengan kebangsawanannya, sedang yang lain bertugas menegakkan agama. Mereka menempatkan manusia sesuai dengan kemampuannya, dan lainnya mengurus pertanian. Mereka memberikan upah kepada setiap pekerja secara adil. Sedangkan yang terakhir adalah para tukang, mereka tidak mengecewakan keinginan para anggotanya. Secara lengkap para kaum moralis banyak memberikan argumen tentang perbedaan penghargaan terhadap pekerjaan manusia dari kategori tertinggi sampai pekerjaan rendahan (al-Ghazālī, 1998:II:62; Louise Marlow, 1999:174-181).

Al-Māwardī (1996:156) menekankan pentingnya perdagangan dan pertukangan, namun ia juga membicarakan manfaat pertanian dan peternakan. Adapun pertanian merupakan dasar dari ketiga pekerjaan lainnya. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bagi al-Māwardī, ada tiga pekerjaan manusia berupa pekerjaan yang melibatkan pemikiran, tindakan, dan pekerjaan yang melibatkan keduanya. Ketiga macam pekerjaan tersebut jelas tidak memiliki nilai yang sama. Al-Māwardī (1996:156) menyatakan, “... *ashrāf as-ṣinā’ah ṣanā’ah al-fikr wa-ardhaluhū ṣinā’ah al-‘amal, li annā al-‘amal naṭijah al-fikr wa-huwa mudabbiruhu.*” Jadi, keahlian berpikir seperti dalam pemerintahan dan kegiatan ilmiah berada pada puncak hierarki penghargaan.

Catatan yang perlu diperhatikan, bahwa al-Māwardī (1960:25-26) menganggap bisnis dan perdagangan sebagai bagian dari dua aktivitas dasar, yaitu pertanian dan produksi. Padahal, jelas bahwa ia cenderung memperhatikan dan berpihak pada masalah perkotaan dan mendukung tradisi Islam. Pada sisi lain, al-Māwardī (1996:156) memposisikan kesekretariatan dan pekerjaan bangunan pada kelompok yang sama sebagai

pekerjaan yang membutuhkan tindakan dan pemikiran. Walaupun demikian, ia menekankan bahwa sekretaris lebih memerlukan pemikiran, sedangkan pekerja bangunan lebih memerlukan tindakan.

Dengan demikian, berawal dari konsep bahwa manusia saling membutuhkan satu sama lain, al-Māwardī membagi berbagai profesi manusia sehingga menentukan status dan peranannya dalam kehidupan masyarakat. Meskipun manusia terstruktur dalam sistem stratifikasi tertentu, justeru berkat kebijaksanaan Allah, manusia pada gilirannya dapat berkonsentrasi secara maksimal pada pekerjaan masing-masing dalam memenuhi kebutuhan dasar, sehingga dapat menghindari konflik dan perpecahan.

Namun, bagaimanapun juga pekerjaan seseorang mempengaruhi cara ia dipandang dan dinilai, baik dalam lingkup sosial, intelektual bahkan moral, oleh masyarakat sekelilingnya. Secara khusus, al-Māwardī telah menggambarkan perbedaan sosial tersebut sebagai deskripsi sistem stratifikasi sosial pada masyarakat Islam abad pertengahan. Pada sisi lain, al-Māwardī hidup di tengah-tengah para penguasa baik khalifah Abbasiyah maupun dinasti Buwaihi, maka ide-ide ketidaksetaraan sosial khususnya penempatan khalifah dan ilmuwan pada tingkat tertinggi jelas memberikan legitimasi bagi penguasa saat itu.

Demikianlah seorang muslim dapat mencapai akhlak ideal yang menjadi faktor utama dalam menata kota duniawi untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Karakter ini terbentuk melalui aktualisasi jiwa yang dapat melaksanakan kebajikan dan ibadah yang diatur dalam berbagai adab (*adāb al-muwāḍa'ah wa-al-iṣṭilāḥ* dan *adāb al-riyāḍah wa-al-iṣṭislāḥ*), mempraktekkan setiap kebajikan sesuai dengan syaral-syarat dan

batal-batas yang ditentukan, dan mengatasi faktor-faktor kerusakan moral. Kebajikan individual tersebut harus terungkap dalam berbagai kebajikan sosial, yaitu solidaritas sosial dengan suatu tuntutan menghormati sesama yang memperkokoh kedudukan muslim sempurna di masyarakat tertentu, dan kebutuhan ekonomi yang memadai dengan berbagai kondisi kehidupan yang menekankan moralitas ideal tanpa melupakan nilai kemanusiaannya

3. Integritas Moral dalam Memenuhi Kebutuhan Ekonomi

Integritas moral ini menunjukkan kecenderungan yang mendorong jiwa untuk menerima perilaku utama dalam setiap keadaan, termasuk dalam keadaan sejahtera ataupun miskin secara ekonomi (Al-Māwardī, 1996:238). Beberapa syarat yang diajukan al-Māwardī (Al-Māwardī, 1996:238-241) tentang integritas moral, terutama dalam memenuhi kebutuhan ekonomi, yaitu: keluhuran jiwa sebagai faktor pendorong menuju perilaku ekonomi yang baik, terhindar dari sikap pemborosan dan kerusakan moral akibat pemenuhan kebutuhan ekonomi; dan keagungan jiwa sebagai kondisi jiwa untuk menerima pendidikan akhlak dan konsisten dalam mempertahankan kekuatan dan kemuliaan jiwa dari dorongan yang negatif dalam memenuhi kebutuhan ekonomi.

Untuk itu, kewajiban yang harus dipenuhi pada sifat integritas moral ini terkait dengan perilaku ekonomi yang mencakup kewajiban pada diri sendiri dan kewajiban pada orang lain (Al-Māwardī, 1996:241). Aspek kewajiban pada diri sendiri meliputi menjaga diri dari perbuatan yang melanggar agama, memelihara harga diri, dan pengendalian diri, seperti berlaku tidak adil, korupsi, dan menunjukkan perilaku ekonomi utama berupa sikap moderat yang mengacu pada kehidupan berkecukupan,

berperilaku sederhana, dan memenuhi standar kebutuhan (al-Māwardi, 1996:245-246). Adapun aspek kewajiban terhadap orang lain mencakup sikap membantu sesama dengan memberikan bantuan kepada orang-orang yang dililit hutang dan tertimpa musibah, sikap tenggang rasa dengan cara memaafkan kesalahan orang lain dan penuh pengertian kepada sesama dalam memenuhi kebutuhan ekonomi (al-Māwardi, 1996:251-262).

Nampaknya, gagasan al-Mawardi tersebut sangat relevan dalam konteks pembangunan ekonomi sekarang ini. Baik kalangan pemerintahan maupun anggota masyarakat memiliki integritas moral dalam memenuhi kebutuhan ekonomi. Jika demikian, para pejabat pemerintahan tidak akan melakukan korupsi dan anggota masyarakat dalam menjalankan bisnis bersikap adil dan tidak eksploitatif. Di samping itu, mereka yang memiliki kelebihan pendapatan sebagai bagian dari sektor swasta bersama-sama dengan pemerintah dapat memberikan jaminan sosial atau bantuan kepada masyarakat yang membutuhkannya.

Integritas moral manusia akan tercermin pula pada perilaku hidup yang moderat dalam aktivitas ekonomi (al-Māwardi, 1996:133). Allah telah memerintahkan manusia untuk tolong-menolong dalam kebaikan dan takwa, termasuk kerjasama dalam bidang ekonomi. Karena ketakwaan menjadi wujud keridaan Allah dan kedermawanan sosial menjadi wujud kerelaan manusia, maka manusia yang mampu menghimpun keduanya akan mencapai kebahagiaan sempurna dan terwujud kemakmuran masyarakat secara merata. Di antara ciri umum mentalitas Masa Pertengahan adalah pembahasan tentang sedekah, yang sekarang disebut keadilan. Hal ini menunjukkan pendirian umum yang disetujui Al-Māwardi dalam membahas kedermawanan.

Dengan kata lain, kedermawanan sosial sebagai bentuk kebajikan sosial menjadi dasar setiap orang untuk melakukan aktivitas ekonomi, sehingga mencegah kecenderungan-kecenderungan negatif akibat persaingan bisnis yang dapat menyebabkan stabilitas ekonomi terancam. Kedermawanan sosial ini dapat diwujudkan melalui dua cara, yaitu memberikan bantuan dengan ikhlas yang membentuk toleransi jiwa, kedermawanan, dan mencegah kekikiran; dan melaksanakan kebaikan terhadap sesamanya, baik ucapan maupun perbuatan (al-Māwardi, 1996:133).

Dalam konteks perilaku ekonomi, sifat dermawan merupakan tindakan membelanjakan harta sesuai dengan kebutuhan dan dipergunakan selayaknya sesuai dengan kebutuhan tersebut (al-Māwardi, 1996:134-135). Kebajikan yang terdapat dalam sifat dermawan antara lain murah hati (*al-karām*), mementingkan orang lain (*al-ithār*), rela (*al-nayl*), berbakti (*al-muwāṣah*), tangan terbuka (*samāḥah*) (Ibn Miskawayh, 1968:48-49). Gagasan al-Mawardi ini dapat berarti bahwa memberi seseorang lebih dari apa yang tidak pantas diperolehnya adalah bentuk pemborosan dan tidak memberikan sesuatu yang dimilikinya dari kelebihan harta benda adalah bentuk kekikiran. Dalam konteks ekonomi, prinsip efektivitas dan efisiensi tersebut menjadi dasar dalam pengelolaan harta.

Secara filosofis, kepemilikan harta dan pengelolaannya berfungsi secara sosial dalam kerangka ibadah. Bagi al-Māwardī (1996:135-136), harta benda merupakan sarana bagi perwujudan perbuatan-perbuatan mulia dalam mengokohkan agama dan membentuk solidaritas sosial. Bagi al-Ghazālī (1998:III:200-205), manfaat harta antara lain untuk kegunaan ibadah, seperti haji dan jihad; kegunaan untuk orang lain, seperti sedekah, amal

kemanusiaan, mempertahankan harga diri, dan menggaji pelayan; dan untuk kegunaan masalah umum, seperti membangun masjid dan rumah sakit. Adapun keburukan harta antara lain dapat memudahkan perbuatan dosa, untuk kenikmatan dari kesenangan yang mengarah pada pembelanjaan harta yang salah, dan dapat melupakan diri dari ingat kepada Allah.

Nampaknya, polemik antara manfaat dan keburukan harta memerlukan sikap ideal seseorang untuk mengatasinya. Seseorang mungkin menerima resiko keburukan harta demi memperluas kedermawanan dan menyebarkan kebaikan, atau ia memilih hidup fakir agar terhindar secara lebih aman dari tipu daya kekayaan yang tak berarti dan sementara (Al-Māwardī (1996:137-139).

Al-Māwardī (1996:140-146) lebih bersikap pada posisi manusia yang dianjurkan agar membatasi diri pada kehidupan yang layak. al-Māwardī tidak mengajukan sistem egaliter dan hanya menentukan norma-norma berdasarkan perspektif sosialnya sendiri, yaitu mengendalikan perilaku ekonomi. Karena itu, setiap orang bisa mencari kesempurnaan, sesuai dengan makna dan tingkat perbedaan yang terjadi berdasarkan kondisi kehidupannya, yaitu miskin, menengah, dan kaya.

4. Aktivitas dan Kerjasama Ekonomi serta Hierarki Manusia

Al-Māwardī, sebagaimana para filosof Muslim, memandang bahwa manusia tidak dapat menyediakan seluruh kebutuhannya sendirian, termasuk kebutuhan ekonomi. Oleh karena itu, kerjasama sangat penting bagi kelangsungan hidup manusia, yaitu *“idhā tabāyanū wa-ikhtalafū, šārū mu’talifīn bi al-ma’ūnah mutawāṣilīn bi al-ḥājah, li annā dha al-ḥājah waṣūl wa-al-muḥtaj ilayh mawṣūl.”* (al-Māwardī, 1996:94). Para filosof Muslim

kurang tertarik untuk mengkaji stratifikasi sosial itu sendiri. Mereka lebih berminat untuk menyingkap prinsip rasional yang mengatur alam dan seluruh manusia (Ibn Khaldūn, 1967:II:271-278; Ikhwān al-Ṣafā', 1957:III:495). Kebutuhan akan kerjasama mengarah pada pembentukan masyarakat. Dalam masyarakat inilah manusia bertanggungjawab untuk menyediakan salah satu dari kebutuhan masyarakat tersebut, termasuk kebutuhan ekonomi.

Fungsi tertentu individu dalam masyarakatnya ditentukan oleh watak alamiahnya. Oleh karena itulah, manusia ditakdirkan memiliki pembawaan yang berbeda agar dapat menjamin terpenuhinya kebutuhan seluruh masyarakat. Dengan kata lain, secara ekonomi setiap individu dapat melakukan kerjasama dalam memenuhi kebutuhannya, melalui penyediaan barang dan jasa, pertukaran barang, dan aktivitas ekonomi lainnya.

Dalam memperkuat argumentasinya, al-Mawardi menukil ayat al-Qur'an tentang penciptaan manusia dalam beberapa tingkat kejadian (Q.S. Nūḥ, 71:14). Al-Māwardī (2006:VI:102) menafsirkan bahwa kata "*atwāran*" pada ayat tersebut berarti perkembangan sementara dan merujuk pada perbedaan tingkatan, kekuatan, aspirasi, sikap, kekayaan dan kemiskinan, watak dan perbuatan. Al-Zamakhsharī (IV:163), al-Bayḍāwī (II:359), dan Ibn Kathīr (VII:124), menginterpretasikan kata tersebut sebagai perkembangan sementara, yaitu ciptaan Allah berkembang dari yang sederhana kemudian menjadi substansi gabungan. Al-Raghīb al-Isfihānī (1992:528) memandang frase "*atwāran*" sebagai perbedaan manusia, baik secara fisik maupun moral.

Al-Mawardi memberikan landasan filosofis tentang perbedaan manusia dari segi pendapatan dilihat dari keunggulan seseorang

dibandingkan dengan yang lain (Q.S. al-Zukhrūf, 43:32). Dalam penafsiran al-Māwardī (2006:V:223-224), perbedaan manusia tersebut mencakup: (1) perbedaan moral, contohnya ada yang *faḍīl* dan ada yang *maḍḍul*, (2) perbedaan pada kebebasan dan perbudakan, dan (3) perbedaan pada kekayaan dan kemiskinan. Bagi al-Bayḍāwī (t.t., II:238), perbedaan anugerah Allah adalah dalam hal pendapatan dan hal lain yang tidak pasti. Bagi Ibn Kathīr (t.t., VI: 225), berbeda dalam hal kekayaan, pendapatan, kecerdasan, pemahaman, dan bidang eksternal dan internal lainnya. Jadi, pelapisan sosial muncul berdasarkan kondisi alamiah manusia yang berbeda-beda dan diterapkan pada konteks sosial-ekonomi yang spesifik.

Di samping itu, al-Māwardī menjelaskan pula tentang tingkat stratifikasi sosial masyarakat. Allah memberikan ujian atas nikmat (baca: pendapatan) yang telah diberikan, sehingga seseorang memiliki keunggulan dari segi ekonomi dibandingkan dengan orang lain (Q.S. al-An'ām, 6:165). Dalam pandangan al-Māwardī (2006:II:197), Allah membedakan manusia dari segi kekayaan, kebangsawanan nenek moyang mereka, serta kekuatan badannya.

Adapun menurut Abū Ja'far al-Ṭabarī (1966:XII:287-289), Allah telah meninggikan sebagian manusia di atas yang lain, dengan menganugerahkan kepada mereka pendapatan (baca: rezeki), harta benda dan kekayaan, atau kekuatan. Menurut Fakhruddīn al-Rāzī (1997:XIV:13), Allah meninggikan mereka dalam hal kebangsawanan, kecerdasan, tingkatan, dan pendapatan. Menurut al-Zamakhsharī (1998:II:65), Allah meninggikan manusia di atas yang lain dalam hal kebangsawanan dan rezeki, untuk menguji rasa syukur mereka atas karunia yang telah dianugerahkan. Sedangkan menurut al-Bayḍāwī (1998:II:317), Allah

meninggikan sebagian manusia di atas yang lain dalam hal kebangsawanan dan kekayaan, sehingga Dia dapat menguji mereka pada peringkat dan kekayaan yang telah dianugerahkan kepada mereka.

Dengan demikian, al-Māwardī dan mufassir klasik mendukung adanya sistem stratifikasi sosial, bukan sekedar realitas empirik yang memang dibutuhkan dalam keberlangsungan dan dinamika sosial masyarakat, bahkan lebih jauh merasionalisasi perbedaan tersebut berdasarkan agama.

Dalam analisis Kingsley Davis dan Wilbert Moore (Astrid S. Susanto, 1985:67), fungsi-fungsi dari stratifikasi sosial antara lain: 1) menjelaskan kepada seseorang “tempat”-nya dalam masyarakat sesuai dengan pekerjaan, sehingga diketahui efek serta sumbangannya kepada masyarakat; 2) peranan seseorang dari setiap tugas yang berbeda-beda menyebabkan perbedaan persyaratan dan tuntutan atas prestasi kerja, sehingga terjadi distribusi penghargaan yang sekaligus membentuk stratifikasi sosial; dan 3) penghargaan yang diberikan biasanya bersifat ekonomis, berupa pemberian status sosial atau fasilitas-fasilitas yang berbeda sehingga membentuk struktur sosial.

Usaha ini dilakukan untuk menunjukkan kebajikan masyarakat, di wilayah yang terlihat telah menyimpang dari prinsip etika Islam, berhubungan dan sezaman dengan keinginan mereka, khususnya al-Māwardī, untuk menciptakan legitimasi pemerintahan yang tampaknya tidak memadai.

Dalam mendukung perbedaan status dan peranan di kalangan manusia, al-Māwardī sering membela hierarki dengan mengombinasikan perbedaan fitrah manusia dengan kenyataan sosial bahwa manusia harus

bekerja sama agar dapat memenuhi kebutuhan seluruh masyarakat yang begitu kompleks. Bagi Talcott Parsons (1961:160), seorang sosiolog, stratifikasi sosial diperlukan dan juga dikehendaki pada suatu masyarakat kompleks yang berorientasi pada kemajuan. Pentingnya stratifikasi terletak pada penempatan atau penentuan alokasi imbalan serta hubungan dengan posisi-posisi, sesuai dengan tanggung jawab kolektif yang dibebankan atau dipercayakan, sehingga seluruh sistem berjalan secara fungsional dan efektif.

Jadi, al-Māwardī (1996:153) mengasumsikan bahwa perbedaan di kalangan manusia adalah sebagai akibat dari perbedaan aspirasi yang diciptakan oleh Allah. Ia merasionalisasi penafsiran al-Qur'an dalam QS. Ṭāhā, 20:50, al-Rūm, 30:7, Fuṣṣilah, 41:9-10, dan al-Mu'minūn, 23:71. Aspirasi yang berbeda-beda ini mengarahkan setiap manusia kepada satu pekerjaan. Jika demikian, kebutuhan masyarakat secara keseluruhan dapat terpenuhi. Di samping itu, penentuan aspirasi manusia ini merupakan pertanda kebijaksanaan Allah karena telah menjadikan mereka bebas memilih pekerjaannya. Oleh karena itu, perbedaan manusia tidak dapat dihindari, penting dan telah ditakdirkan Allah.

5. Negara, Ekonomi dan Keuangan Publik

Kajian atas keuangan publik terkait erat dengan ideologi yang dianutnya. Para ahli ekonomi memberikan analisis bukan hanya akibat-akibat penerapan pajak pemerintahan dan aktivitas-aktivitas pembelanjanya, melainkan juga berbagai aktivitas lain yang melingkupinya. Pandangan-pandangan tentang bagaimana pemerintah melaksanakan fungsi-fungsi ekonomi dipengaruhi oleh pandangan ideologi yang terkait dengan hubungan antara individu dan negara.

Secara garis besar, ada dua pendekatan filsafat politik mengenai hal ini, yaitu pendekatan organik dan mekanistik. Pendekatan organik menilai bahwa masyarakat merupakan bagian dari organisme natural. Setiap individu menjadi bagian dari organisme ini dan pemerintah dapat dianggap pusatnya. Individu mempunyai signifikansi hanya sebagai bagian dari komunitas, dan kebaikan individu diartikan sebagai bentuk tindakan atas kebaikan seluruh masyarakat. Adapun pendekatan mekanistik menganggap bahwa pemerintahan secara organik bukan bagian dari masyarakat. Pemerintahan merupakan suatu wujud yang dikreasikan oleh individu-individu untuk mewujudkan tujuan-tujuan mereka (Harvey S. Rosen & Ted Gayer, 2008:3).

Dasar-dasar filosofis bagi al-Māwardī tentang keuangan publik dapat ditemukan pada *grand theory*-nya tentang etika kehidupan duniawi dan ukhrawi (*adāb al-dunyā wa-al-dīn*) dengan berpijak pada prinsip *maṣlaḥah*. Bagi al-Māwardī (1995:94-95), kesejahteraan negara dapat terwujud melalui integrasi unit-unit masyarakat secara baik dalam sistem sosial, serta didukung oleh prinsip-prinsip moral sebagai pedoman bagi sikap dan perilaku sosialnya.

Dalam hal ini, konsep “welfare state” al-Mawardi menekankan kondisi ekonomi yang seimbang dan didukung oleh sektor publik dan sektor swasta dalam mewujudkan kesejahteraan yang diatur oleh negara. Pada sisi lain, para pelaku ekonomi yang memiliki moralitas agama berperan dalam menciptakan kemajuan ekonomi. Jadi, harmonisasi peran negara dengan masyarakat menjadi syarat mutlak dalam menciptakan kesejahteraan.

Secara lebih luas, al-Māwardi (1995:94-95) mengemukakan pandangan politiknya bahwa untuk menciptakan kesejahteraan masyarakat

diperlukan negara yang memiliki kekuasaan yang sah berdasarkan agama (al-Arzanjānī, 1328:224-226). Konsep tersebut menuntut peran negara untuk memelihara kehidupan beragama, membuat kebijakan politik, menetapkan undang-undang sesuai dengan syari'at, serta menciptakan integritas kehidupan masyarakat.

Aktualisasi peran negara sebagai pengganti Nabi tidak lain dengan menciptakan kehidupan beragama yang harmonis, sedangkan peran politik negara terfokus pada pelaksanaan pemerintahan dengan mewujudkan kesejahteraan masyarakat. Untuk menciptakan kesejahteraan masyarakat, pemerintah berperan dalam mengatur dan mengelola keuangan publik dengan lembaga-lembaga yang ada.

Untuk memperkuat gagasannya tentang urgensi negara dalam pengelolaan keuangan publik, al-Mawardi mengutip salah satu ayat al-Qur'an tentang keta'atan kepada Allah dan Rasul-Nya (Q.S. al-Nisa, 4:59). Al-Māwardī memberikan interpretasi pada ayat tersebut, bahwa istilah “*ūlī al-amr*” memiliki dua makna, yaitu para pejabat (*al-umarā'*) sebagaimana pendapat Ibn 'Abbās, dan para ulama (*al-'ulamā'*) menurut Jabīr bin 'Abdullāh, Hasan, dan 'Aṭā'. Al-Māwardī (2006:5, 48) lebih cenderung menafsirkannya sebagai penguasa yang memerintah rakyat.

Berdasarkan ayat di atas, bagi al-Māwardī (2006:15-16) pemerintah memiliki kekuasaan dan wewenang dalam pengelolaan keuangan publik, antara lain menjaga keamanaan masyarakat sehingga manusia dapat hidup tenang dan bepergian dengan aman, tanpa takut mengalami penipuan dan ancaman atas diri dan hartanya; menarik *ḥaṣ*' dan memungut zakat sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan oleh syari'at Islam secara jelas berdasarkan nash dan ijtihad; dan menentukan gaji dan besarnya pemberian

kepada rakyat dan pihak yang mempunyai bagian dari *bayt al-māl* secara adil.

Sedangkan menurut Ziauddin Ahmed, dkk. (1996:28), tujuan kebijakan sosio-ekonomi bagi suatu negara adalah keadilan dan persamaan, pemenuhan kebutuhan sosio-ekonomi masyarakat atau kesejahteraan sosio-ekonomi (*socio-economic welfare*), pemanfaatan sumber-sumber ekonomi masyarakat atau pertumbuhan ekonomi, dan pelestarian lingkungan budaya pada masyarakat.

Berdasarkan uraian di atas, keuangan negara yang dikelola oleh negara untuk kepentingan menjalankan roda pemerintahan dan kesejahteraan masyarakat. Namun demikian, pemerintah tidak dapat berperan dengan baik tanpa dukungan dari sektor swasta dalam mengelola sumber-sumber ekonomi. Adanya peran pemerintah dan sektor swasta yang bersama-sama melakukan pembangunan dapat mewujudkan kesejahteraan masyarakat.

B. Pemikiran Al-Mawardi tentang Negara Kesejahteraan

Dalam konteks sosial ekonomi, al-Māwardī mengawali gagasannya tentang negara kesejahteraan (*welfare state*) (Nath, S.K., 1975). Al-Māwardi (94-95) menekankan pentingnya moralitas fungsional yang membentuk keteraturan dalam kehidupan sosial, apabila unit-unit yang ada terintegrasi dengan baik (*aḥwālūhā muntazimah wa-amruhā multa'imah*) dan setiap individu memiliki moralitas ideal sebagai tata aturan bagi sikap dan perilaku sosialnya (*ma yaṣluḥū bihī ḥāl al-insān wa-hiya qawā'id amrihī wa-nizām ḥālihī*), yaitu suatu prinsip pertengahan dan moderat dalam segala hal yang menyelaraskan antara moral dunia dengan moral agama (al-Arzanjānī, 1328:224-226). Jadi, kebahagiaan utama yang berawal pada kesejahteraan

dunia (*salāh al-dunyā*) akan terwujud apabila unsur-unsur penopangnya terintegrasi dalam suatu sistem yang harmonis.

Dalam analisis M. Arkoun, moralitas fungsional merupakan ciri khas masyarakat yang melahirkan cikal-bakal kapitalisme dan absolutisme kritis menurut hubungan-hubungan fungsional (M. Arkoun, 2000:252, 274).

Untuk mewujudkan kesejahteraan masyarakat, al-Māwardī (1996:93) memulai pembahasannya tentang etika-politik secara filosofis dan akhlak muslim dengan penekanan pada peranan individu dan masyarakat yang dapat menciptakan integritas dan keseimbangan sosial. Bahkan, tujuan yang hendak dicapai ditetapkan untuk mewujudkan kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat (al-Arzanjānī, 1328:221-223). Dengan menerapkan postulat-postulat filosofis bagi dasar keagamaan yang kokoh, al-Māwardī menjelaskan manusia sebagai makhluk politik (M. Arkoun, 2000:250). Jika manusia adalah makhluk politik, karena ia pada dasarnya lemah (QS. al-Nisa', 4:28), maka ia tidak bisa hidup tanpa bantuan sesamanya (*al-insān maṭbū' 'alā al-iftiqār ilā jinsihī wa-isti'ānatuhū ṣifāh lāzimah li tabī'ihī wa-khilqah qā'imah fī jawharihī*), berbeda dengan binatang yang mampu hidup secara mandiri (al-Māwardī, 1996:92-93; al-Arzanjānī, 1328:218-219).

Ada beberapa hal yang perlu diperhatikan berkaitan dengan konsep "manusia sebagai makhluk politik". *Pertama*, al-Māwardī terpengaruh oleh pemikiran filsafat melalui difusi, yaitu pada saat produksi pemikiran filosofis secara luas. Hal ini nampak pada kutipannya terhadap al-Kindi dan Aristoteles dalam *Adāb al-Dunyā wa-al-Dīn*, dan beberapa pembahasan filsafat seperti akal dan wahyu. *Kedua*, berbeda dengan filosof yang menggunakan metode filosofis dan pemikirannya yang bersifat rasional-spekulatif, sedangkan al-Māwardī berpijak pada metode yuridis, yang selalu

bertolak dari dasar menuju berbagai cabang. Jadi, tidak apriori dan dogmatis seperti fuqaha lainnya. Hal ini menunjukkan pula ide kemajuan dalam Islam disebabkan oleh fakta kegagalan falsafah dihadapan kemenangan metode yuridis. Pada sisi lain, para filosof muslim tidak menggunakan bukti al-Qur'an dan hadits sebagai pelengkap untuk membuktikan kebenaran apodiktik, sedangkan al-Māwardī selalu memasukkan postulat filosofis sebagai dasar keagamaan yang kukuh (M. Arkoun, 2000:250).

Jika Allah membedakan dan menempatkan manusia sebagai makhluk yang mempunyai berbagai kebutuhan serta kelemahan alamiah, hal ini karena pertolongan dan kasih sayang Allah kepada manusia, agar kehinaan yang menimbulkan kebutuhan dan penghinaan yang menimbulkan kelemahan itu menyelamatkannya dari keangkuhan dan pamer kemewahan, tirani yang menimbulkan kesewenangan (al-Māwardi, 1996:92-93; al-Arzanjānī, 1328:219-220). Meski Allah menciptakan manusia sangat terikat dengan kebutuhan dan kelemahan alamiah, namun Allah memberikan sarana-sarana untuk memenuhi kebutuhannya dan kiat-kiat untuk mengatasi kelemahannya. Dia mendorongnya untuk mengetahui keduanya dengan bantuan akal dan menemukan jalannya dengan ketajaman pikiran.

Jadi, Allah memberikan kepada manusia potensi akal dan memberikan petunjuk melalui kecerdasan pikirannya dalam mengatur pola laku tertentu dan bermanfaat bagi kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat.

Pada bagian awal *Adāb al-Dunyā wa-al-Dīn*, *Fadhilah al-'Aql*, al-Māwardī membuka tulisannya bahwa setiap kebajikan mempunyai dasar dan setiap perbuatan baik mempunyai sumber. Dasar kebajikan dan sumber perbuatan baik adalah akal. Bahkan, Allah menjadikan akal sebagai dasar agama dan pilar dunia ini serta mengaitkan pemerintahan dunia ini dengan

pelaksanaan kewajiban hukum dan perintah-perintah-Nya, serta menciptakan keharmonisan sesama makhluk-Nya, apapun keberagaman maksud dan kebutuhan mereka, dan betapapun jauhnya jarak, hasrat dan tujuan mereka (Al-Māwardī, 1996:9).

Allah membebankan tugas membenahi keadaan yang selalu mengandung hikmah kepada akal dan pikiran. Akal mengantarkan manusia agar dapat memenuhi kebutuhan hidup melalui pengetahuan dan keberhasilan yang diberikan Allah, mengarahkan kelemahan manusia baik dalam keadaan senang atau susah dan kaya atau miskin, agar selalu memperhatikan prinsip *raghbah* dan *rahbah* kepada Allah, serta membantu manusia dalam mencari penghidupan.

Bagi al-Māwardī, akal tidak digunakan untuk menentukan kebenaran dengan bantuan prinsip-prinsip logika, namun untuk mengapresiasi kepentingan umum (*maṣlaḥah*) yang kemudian disesuaikan dengan kriteria nasional. Mengenai fungsi pengetahuan dan kaitan dengan akal dapat dibaca pada bagian kedua *Adāb al-Dunyā wa-al-Dīn* (Al-Māwardī, 1996: 23-60, 30-31, 93, 168-170). Mengenai istilah *raghbah* dan *rahbah* mempunyai beberapa pengertian dalam penafsiran al-Māwardī. Dalam menafsirkan QS. al-Anbiya', 21:90, "*fa istajabnā lahū wa-wahabnā lahū yaḥyā wa-aṣlahnā lahū zaujah. Innahum kānū yusāri'ūna fī al-khayrāt wa-yad'ūnanā raghaban wa-rahaban wa-kānū lanā khashi'in*", *raghbah* dan *rahbah* berarti: (1) mengharap pahala (*thawāb*) dan atas siksa Allah, (2) cinta pada ketaatan dan membenci kemaksiatan, (3) cinta terhadap sikap menahan diri secara sembunyi dan membenci secara terbuka, (4) mengharap dan takut kepada Allah, dan (5) mencintai sesuatu yang mengandung kebaikan dan membenci sesuatu yang mendorong kepada keburukan (Al-Māwardī, 1997:III:468).

Jika orang yang berakal memiliki persangkaan yang baik kepada Allah melalui kecerahan pikirannya, maka ia akan dapat mengetahui sebab-sebab kemaslahatan, dan memposisikan diri pada kelompok yang selalu menekankan kebenaran. Orang yang berakal juga harus memperhatikan esensi kehidupan di dunia ini, sebagai tempat pembebanan dan tempat beramal (*dār taklīf wa-dār ‘amal*), dan pada saat bersamaan harus mengingat kehidupan akhirat sebagai tempat penetapan keputusan dan tempat pembalasan Allah (*dār qarār wa-dār jazā’*) (Al-Māwardī, 1996:93).

Karena demikian, Allah yang memberikan sarana-sarana kebutuhan dan merubah ketidakberdayaan manusia, menuntut manusia untuk berusaha mencapai kehidupan yang paling baik di dunia ini tanpa melupakan sedikitpun kebutuhan hidup untuk akhirat kelak, sehingga manusia selalu konsisten pada jalan yang lurus dalam memenuhi kebutuhannya.

Al-Māwardī (1996:93) menekankan prinsip seimbang antara moral dunia dan moral agama. Manusia bukan berarti hidup dalam kemegahan dunia atau menjauhkan diri dari kecenderungan hidup dunia (*asketis, zuhūd*). Ia harus mengambil posisi pada tingkat kehidupan untuk memenuhi kebutuhan hidup yang sedang dihadapi dan menjadi prioritas utama saat itu, yaitu kebutuhan yang mutlak dipenuhi dan hidup berkecukupan (*qadr al-kifāyah*). Meski demikian, kebutuhan melatih jiwa untuk menolak dunia, lebih berimplikasi pada ketegaran jiwa untuk berperilaku sederhana.

Jadi, manusia sebagai makhluk politik mengandung arti aktualisasi diri melalui latihan tubuh dan jiwa dalam memenuhi kebutuhan hidup. Ia harus memiliki prinsip moderat dengan menyeimbangkan pemenuhan kehidupan di dunia dengan berperilaku hidup secara sederhana dan berkecukupan. Pada sisi lain, eksistensi manusia akan terungkap melalui

pemenuhan kewajiban agama pada saat ia berusaha mengatasi kelemahannya dan menyadari keberadaannya di dunia ini, sebagai makhluk sosial yang membutuhkan orang lain.

Kesejahteraan masyarakat akan terwujud apabila memenuhi dua persyaratan pokok. Menurut al-Mawardi (1996:95-96, 105), kesejahteraan ini akan tercipta apabila masyarakat yang konsisten pada posisi tengah ideal dengan sistem sosial-ekonomi yang integratif dan teratur, yaitu agama yang ditaati, pemerintahan yang kuat, keadilan bagi setiap orang, keamanan menyeluruh, kesejahteraan yang lestari, dan tujuan masa depan; dan setiap anggota masyarakat mempunyai sistem perilaku yang mengandung norma-norma, aturan-aturan, dan tatanan perbuatan, yang meliputi aktualisasi jiwa menuju kebenaran dan mengekang potensi keburukannya, solidaritas sosial yang memotivasi kecenderungan hati untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak setiap kerusakan, dan pemenuhan kebutuhan hidup yang dapat menenteramkan jiwa dan bersikap lurus terhadap kewajiban dalam mencapai prioritas kebutuhan yang paling utama.

Menurut M. Arkoun, sistem yang dirumuskan al-Māwardī tersebut merupakan ideal kehidupan, bukan ideal upaya, perjuangan dan pembahasan. Dengan kata lain, al-Māwardī pendukung utama terhadap moralitas posisi tengah terutama merupakan suatu sikap menahan diri manusia Masa Pertengahan menghadapi suatu dunia yang kurang dikuasainya, yaitu sangat bergantung kepada pemimpin politik, alam (iklim, wabah penyakit), sesamanya (perampokan, pemberontakan), dan secara alamiah kepada Tuhan (ketakutan metafisis karena ancaman neraka). Demikian pula para pembesar yang memegang kekuasaan politik dan finansial, tidak terlepas dari kekhawatiran masa depan (M. Arkoun, 2000:252, 274).

1. Aspek Agama

Menurut al-Arzanjānī (1328:128-129), agama secara bahasa adalah taat dan balasan. Adapun secara syari'at, agama merupakan pemberian Tuhan yang menyeluruh kepada orang-orang yang berakal dengan usaha mereka yang terpuji untuk mencapai hakikat kebaikan sesuai dengan apa yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.

Dalam pandangan al-Māwardī (1996:61), agama merupakan konsep penyembahan kepada Allah, berisi ajaran-ajaran yang ditetapkan syari'at dan dibukukan dalam suatu kitab suci, dan dibawa oleh seorang rasul untuk mensyari'atkan kepada manusia. Allah membebaskan kewajiban agama kepada manusia semata-mata bukan suatu kebutuhan atau keterpaksaan bagi-Nya, melainkan untuk kepentingan manusia sendiri, sehingga manusia memperoleh kenikmatan dalam menjalankan ibadah, yaitu kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat.

Konsep penyembahan tersebut, bagi al-Māwardī (1996:61, 63-65) bersumber dari “*‘aql matbū*” dan “*‘shar’ masmū*”. Akal dan hukum agama tidak bertentangan, sebab Allah telah membedakan antara kewajiban yang diharuskan akal dan sesuai dengan hukum agama, dan kewajiban yang diterima akal dan diharuskan hukum agama. Jadi, akal merupakan asas bagi kewajiban agama, penyanggah dunia ini, dan mengatur kehidupan sosial sebab menciptakan keharmonisan antar sesama makhluk-Nya. Kewajiban agama yang mencakup *i’tiqādiyah*, *fi’liyah* dan *kāffiyah* perlu dilaksanakan oleh manusia secara pragmatis sebab berdampak kepada setiap individu dan masyarakat.

Al-Māwardī (1996:64-66) menekankan sikap keagamaan ideal yang mencakup sikap bersyukur atas karunia Allah, selalu bertakwa kepada-Nya,

kembali kepada-Nya, dan selalu mengingat kehendak-Nya yang berupa kewajiban dalam beragama. Sikap tersebut merupakan cara-cara yang utama dan paling tepat untuk mengatasi setiap kemungkinan kerusakan akhlak.

Manusia bisa melakukan perbuatan di antara beberapa sikap yang berhubungan dengan ketaatan dan kemaksiatan. Seseorang melaksanakan setiap perbuatan ketaatan dan menghindari setiap perbuatan maksiat. Sikap ini merupakan perilaku sempurna dari *ahl al-dīn* dan sifat utama *muttaqīn*. Adapula seseorang yang melalaikan perbuatan ketaatan dan berani melakukan perbuatan maksiat. Sikap ini merupakan perilaku buruk mukallaf dan sifat tercela seorang hamba. Perilaku lainnya berupa seseorang yang melaksanakan perbuatan ketaatan, namun juga melakukan perbuatan maksiat, dan juga seseorang yang melalaikan perbuatan ketaatan dan menghindari perbuatan maksiat (Al-Māwardi, 1996:68-70).

Hal ini tidak berarti bahwa sikap ideal adalah yang pertama (melaksanakan perbuatan ketaatan dan menghindari perbuatan maksiat). Namun, orang yang menyesuaikan diri dengan sikap pertama ini harus menghindari dua cela yang bisa menghapus setiap kebajikan, yaitu berbangga diri karena merasa kuat dan mampu memberikan petunjuk, yang merupakan bentuk pengingkaran nikmat Allah dan berpaling dari-Nya, dan perasaan tak bersalah setelah meninggalkan perbuatan-perbuatan bermanfaat. Di samping itu, ia harus memanfaatkan kesehatan jasmani dan waktu luangnya, karena belum tentu ia menikmati selamanya untuk meningkatkan semangatnya dalam melakukan perilaku utama tersebut (*fā ij'al al-ijtihād ghanīmah ṣiḥḥatika wa-al-'amāl furṣah faraghaka fa laysa kull al-zamān musta'idan wa-lā mā fatā mustadrikan*) (Al-Māwardi, 1996:70-71).

Al-Māwardi (1996:71) menganalisis pula keadaan manusia yang berkaitan dengan kewajiban syari'at yang meliputi tiga keadaan. Seseorang yang mencapai perilaku sempurna dengan menjalankan kewajiban seutuhnya, tidak kurang dari yang dibebankan dan tidak lebih dari kewajiban yang diperintahkan. Perilaku ini merupakan sikap keagamaan yang moderat dan pertengahan.

Ada pula seseorang yang tidak menjalankan apa yang tidak dituntut darinya. Keadaan ini terjadi karena sebab-sebab keuzuran dan sakit yang melemahkannya untuk menjalankan syari'at; harapan mendapat ampunan Tuhan dan mengharapkan belas kasihan-Nya padahal mereka bersikap malas dalam beribadah akibat tipu daya akal dan terpedaya oleh kebodohan; mendahulukan perbuatan buruk daripada melaksanakan perbuatan baik yang dituntut syari'at yang disebabkan adanya harapan mendapatkan balasan dari sedikit perbuatan baik yang telah dilakukan, padahal tidak pernah selesai dan mencapai tujuan akhir; dan merasa berat dalam memenuhi kewajiban dan mencapai kesempurnaan ibadah, sehingga mengurangi kewajiban di tengah jalan karena merasa berat melaksanakannya (Al-Māwardi, 1996:71-73).

Kemudian ada pula seseorang yang dapat menjalankan kewajiban lebih banyak. Perilaku agama ini mencakup berbagai keadaan berupa banyaknya kewajiban yang dijalankan dengan tujuan memamerkan diri dan mendapat pujian orang lain, sehingga membuat hati tidak tenang dan akal terpedaya oleh hawa nafsu; menjalankan kewajiban lebih banyak agar orang lain mengikutinya yang menyebabkan terhimpunnya orang-orang yang baik dan utama dan menambah muttaqin yang dapat dijadikan teladan. Pertemuan ini akan menimbulkan keramahan bergaul, sehingga mereka akan

mengikuti perbuatannya dan dirinya tidak merelakan orang lain merosot ibadahnya atau keluar dari kebajikan.

Hal ini dapat memotivasi dalam berkompetisi meningkatkan pelaksanaan kewajiban berdasarkan kesamaan mereka, bahkan terkadang mendorong mereka lebih banyak beribadah dan mencapai kebahagiaan. Pada sisi lain, jalinan persahabatan mereka merupakan sarana dalam pembentukan akhlaq, sehingga akhlak seseorang menjadi baik karena bergaul dengan *ahl al-ṣalāh*, dan sebaliknya menjadi rusak jika bergaul dengan ahl al-fasad; dan seseorang menjalankan kewajiban lebih banyak yang dimulai oleh dirinya sendiri, karena tuntutan memperoleh pahala dan mengharapkan puncak kemuliaan. Sikap keagamaan ideal ini terwujud dari hasil jiwa yang suci dan dorongan harapan yang sempurna, yang keduanya menunjukkan keikhlasan beragama dan kebenaran keyakinan. Al-Māwardī (1996:74-77) menyebutnya dengan perilaku ideal orang-orang yang beramal dan puncak kedudukan orang-orang yang beribadah (*afḍal aḥwāl al-‘āmilīn wa-a’lā manāzil al-‘ābidīn*).

Jadi, al-Māwardī (1996:76-77) mencoba untuk membuka wacana tentang muslim sempurna bukan manusia sempurna. Seorang muslim dapat mencapai kesempurnaan yang dimulai dengan menunaikan semua kewajiban untuk menghindari setiap celaan dan adzab. Maka, sikap utamanya berupa merealisasikan sikap tengah dan moderat dalam beragama dan bermuamalah dan dilakukan secara terus menerus, dan melebihi orang-orang yang tidak dapat mengembangkan ibadah secara kontinyu sebagai tahap pertama dan mutlak demi kesempurnaan perilaku dan puncak kedudukannya.

Dalam melaksanakan amal saleh, muslim sempurna berupaya agar tidak terjatuh pada niat memamerkan diri. Di samping perbuatan ini tidak

memperoleh pahala, ia akan kehilangan makna keagamaan dan akhlak, karena ia berpaling dari “wajah Allah” dan menentang celaan setiap orang. Sementara itu, ada sebuah dorongan lain untuk melakukan apa yang tidak diharuskan, yaitu persaingan sehat yang menjaga pergaulan orang-orang saleh. Teristimewa, menurut al-Māwardī (1996:74-75), secara psikologi sosial, persahabatan menentukan dan mempengaruhi akhlak seseorang, apakah ia termasuk *ahl al-ṣalāh* atau *ahl al-fasād*.

Bagi Al-Māwardī, sikap keagamaan ideal menuntut kita untuk mencurahkan diri pada amal-amal saleh dengan ikhlas dan hanya untuk mendapatkan pahala serta mendekatkan diri kepada Allah. Hal ini termasuk bentuk jiwa yang suci dan dorongan jiwa yang. Keduanya mengungkapkan rasa cinta yang tulus kepada agama dan keimanan. Namun, dalam pandangan al-Māwardī (1996:76-77), kita memerlukan pula sikap moderat dalam amal saleh itu, yaitu agar tetap istiqamah dalam melakukannya, karena Allah lebih senang terhadap amal sedikit tapi dilakukan terus-menerus dibandingkan dengan amal banyak tapi dilakukan sebentar (*al-qalīl al-‘amāl fī ṭawīl al-zamān afdalu ‘inda Allāh ‘azza wa-jalla min kathīr al-‘amāl fī qalīl al-zamān*).

Dalam hal ini, al-Māwardī (1996:76) menstratifikasikan manusia dalam hal perbuatan baik menjadi empat golongan, yaitu orang yang mulia, ia selalu memulai berbuat kebaikan; orang yang bijaksana, ia mengikuti perbuatan baik; orang yang tercela, ia menolak secara halus perbuatan baik; dan orang yang celaka, ia menolak perbuatan baik secara kasar.

Dengan demikian, penekanan prinsip posisi tengah adalah agar akhlak tidak segera jatuh pada tipu daya hawa nafsu dan sifal-sifat buruk. Oleh karena itu, Allah telah menjadikan ilmu sebagai hakim, yaitu agar

orang yang beramal berdasarkan ilmu dan orang yang berpijak pada kebenaran. Hal ini penting, sebab kehidupan dunia berkaitan erat dengan keberadaan manusia. Maka, jika ia mengikuti kemegahan nikmat duniawi akan menyebabkan kehancuran dan jika memisahkan diri dari kehidupan duniawi akan menimbulkan kesengsaraan yang amat berat (Al-Mawardi, 1996:52-54, 77).

Hubungan ilmu dengan amal dibahas khusus oleh al-Māwardī (1996:52-54) pada bagian *Adāb al-‘Ilm*. Dengan mengutip QS. 62:5, ia menafsirkan bahwa orang yang beramal tanpa ilmu seperti himar. Hal ini disebabkan bahwa ilmu lebih utama dari amal bagi orang yang bodoh dan amal lebih utama daripada ilmu bagi orang yang berpengetahuan (*al-‘ilm afdal min al-‘amāl bihi li man jahila wa-al-‘amāl afdal min al-‘ilm li man ‘alima*).

Al-Māwardī (1996:77-78) memberikan solusi agar manusia melatih tubuh dan jiwa dalam menghadapi kehidupan dunia melalui suatu disiplin yang dapat memperhalus sifatnya. *Riyāḍah al-nafs* tersebut secara bertingkat mencakup tiga keadaan. Seseorang melatih sikap diri agar hati mampu menolak kecintaan terhadap dunia bahkan melampauinya, karena cinta dunia dapat merusak amal akhirat. Jadi, seorang muslim jangan pula menjadikan kebahagiaan untuk dunia agar mampu mencegah diri dari daya tarik kenikmatan dunia dan tidak menjadikan dunia ini sebagai sarana keamanan bagi dirinya.

Menurut al-Māwardī (1996:79-81), latihan jiwa ini akan membentuk karakter seseorang, yaitu menolak belas kasihan dari orang yang mencintainya, memelihara diri dari penyimpangan akhlak, sebab orang yang memiliki perasaan belas kasihan tidak bersifat kuat dan bagi orang yang

memelihara diri tidak ada kesenangan; memelihara diri dan waspada dari segala tipu daya hawa nafsu karena berpaling dari kesenangan dunia, dan selamat dari kebiasaan yang dapat menggelincirkan jiwa. Ia memiliki keyakinan bahwa kecintaan dunia merupakan tipu daya hawa nafsu yang menjauhkan pemiliknya dari rahmat Allah; dan merasa cukup dari usaha keras dan hasil yang diperoleh dalam memenuhi kebutuhan hidup di dunia. Hal ini disebabkan bahwa orang yang mencintai sesuatu akan bersungguh-sungguh untuk mencapainya, dan tujuan yang dicapai dapat mencelakakan diri serta bila mengalami kegagalan akan dibenci oleh orang lain.¹ Jadi, secara psikologis, karakter manusia dapat dilatih melalui kehidupan berkecukupan dan berperilaku sederhana terhadap apa yang diberikan oleh Allah dan usaha keras yang telah dilakukan dalam memenuhi kebutuhan hidup di dunia ini.

Kemudian keadaan seseorang yang melatih jiwa untuk merelakan sesuatu yang dicintai dan diperoleh dengan susah payah, sebab pemberian akan dikembalikan dan bantuan itu akan kembali pada dirinya, dengan tetap mempertimbangkan kebutuhan yang menjadi kewajibannya dan kerugian yang mungkin diterimanya. Jadi, karakter manusia dapat dilatih dengan cara memperhalus pikiran (selalu mengingat nikmat Allah) dan perbuatan dalam hubungannya dengan Allah, yaitu menyedekahkan jiwa agar mampu memberikan sesuatu yang dimiliki kepada orang lain.

Latihan jiwa ini akan membentuk karakter manusia, yaitu kontrol diri yang dapat memberikan keselamatan jiwa dan selalu mengingat nikmat yang diterima, dan mengokohkan jiwa. Hal ini disebabkan bahwa orang yang menipu diri sendiri akan menjadi tertipu dan orang yang berpaling dari kebaikan jiwa akan menjadi orang bodoh, yaitu orang yang tidak dapat

menggunakan kemampuan akalnya untuk mencapai kebajikan; bersifat *zuhūd* terhadap sesuatu yang tidak dimiliki, karena merasa cukup terhadap kebutuhan yang telah dicapai dan merasa bahagia dari tanggung jawab pekerjaannya; dan memanfaatkan kesempatan yang baik dengan cara memberikan harta yang dimiliki kepada orang lain yang berhak menerimanya (*mustahiq*), apabila ia memiliki simpanan harta dan tidak memiliki tanggung jawab kepada keluarga atau orang lain berkenaan dengan harta tersebut (Al-Māwardī, 1996:81-82).

Adapun keadaan seseorang yang mampu membuka dimensi jiwa untuk mencapai kemuliaan dan keluhuran budi pekerti, menolak tipu daya angan-angan, sehingga ia selalu berpikir kongkrit dan menuju kebaikan, dan selalu mengingat mati dan kehidupan akhirat. Jadi, bentuk *riyāḍah* ini akan memantulkan kekayaan batiniah dalam kehidupan sosial. Manusia semestinya memperhatikan norma-norma apa yang harus dipatuhi dalam upaya proyeksi kekayaan batinnya tersebut.

Latihan jiwa ini akan membentuk karakter manusia, yaitu menolak harapan yang tidak obyektif dan dorongan hawa nafsu yang membahayakan jiwa; memperhatikan amal akhirat dan memanfaatkan peluang yang baik untuk mencapai puncak keluhuran dengan cara melakukan perbuatan yang baik. Hal ini disebabkan bahwa orang yang sedikit berangan-angan akan mencapai kemuliaan dengan melakukan perbuatan baik; dan bermurah hati dengan tidak mencela sesuatu yang tidak menyimpang dari akal dan syari'at atau tidak ada jalan lain untuk menolaknya. Hal ini disebabkan bahwa orang yang berada dalam kebenaran ia akan berpijak pada kebolehannya, sehingga mudahkanlah hal itu jika muncul (Al-Māwardī, 1996:83-85 dan al-Arzanjānī, 1328:202-204).

Dengan demikian, agama yang ditaati akan membentuk karakter seseorang yang memiliki kekuatan untuk menolak kecenderungan jiwa kepada syahwatnya, dan mengendalikan hati kepada kemauan jiwa dalam keburukan, sehingga jiwa akan terkendali dari segala bentuk penyimpangan. Jadi, kekuatan jiwa perlu dilatih dalam mengendalikan hawa nafsu dan menjadi penasihat utama untuk menghindari perbuatan buruk. Kekuatan jiwa bagi pengendalian diri dan kontrol diri tidak dapat dibentuk kecuali dengan agama, sebab kekuatan jiwa cenderung mengikuti hawa nafsu, dan manusia pun tidak akan hidup sejahtera tanpa agama (Al-Māwardī, 1996: 95; Al-Arzanjani, 1328:226-227).

Oleh karena itu, agama merupakan kaidah pokok bagi pencapaian kesejahteraan masyarakat dan stabilitas pemerintah, sebab agama menjadi faktor utama dalam mencapai kemakmuran. Karena itu pula, Allah Swt. memberikan kepada orang-orang berakal kewajiban syari'at dan keyakinan religius agar manusia mematuhi hukum-hukumnya. Dalam hal ini pula, negara membutuhkan undang-undang atau peraturan yang dijadikan landasan dalam mengelola pemerintahan dan keuangan publik. Untuk Indonesia, meskipun bukan negara agama, tetapi Pancasila dan undang-undang dasar 1945 telah dirumuskan sesuai dengan ajaran agama. Oleh karena itu, perilaku ekonomi masyarakat Indonesia dapat berlandaskan pada ketentuan tersebut.

2. Aspek Kepemimpinan Negara

Penguasa merupakan pemimpin yang diikuti dalam pemerintahan dan pemelihara agama yang disyari'atkan dalam kekuasaannya. Maka, apabila seorang pemimpin berbuat tidak adil, maka tak satupun masyarakat yang

menegakkan keadilan, dan sebaliknya jika ia berbuat adil maka masyarakat pun akan mengikutinya.

Untuk mewujudkan hal itu, menurut al-Mawardi (1996:97-98), maka pemimpin mempunyai kewajiban terhadap masyarakat, yaitu:

- a. Memelihara agama dari segala upaya perubahan atau penyimpangan dan mendorong masyarakat untuk melaksanakan syari'at Islam.
- b. Menjaga kesucian agama dan menjamin keamanan masyarakat dari para musuh Islam atau para pemberontak yang membunuh jiwa manusia dan membuat keresahan pada masyarakat.
- c. Memakmurkan masyarakat dengan memperhatikan kepentingan umum dengan cara menyediakan fasilitas dan sarana-sarana penunjangnya.
- d. Mengelola harta kekayaan negara sesuai dengan aturan agama dan tidak menyimpang dalam memperoleh dan memberikannya kepada masyarakat.
- e. Menjalankan lembaga hukum dan peradilan sesuai dengan hak asasi manusia, yaitu persamaan hak dan pemberian keadilan yang sama.
- f. Menegakkan hukum had secara adil dengan tidak mengurangi atau melebihi hak-hak mereka.
- g. Mempersiapkan pengganti khalifah melalui permusyawaratan dengan *ahl al-kifāyah* dan memberikan amanat kepada mereka.

Dalam hal hubungan agama, negara, dan masyarakat, menurut al-Māwardī (1996:98), apabila seorang penguasa memenuhi kewajiban tersebut, maka ia telah memenuhi hak-hak Allah kepada rakyat, mendorong masyarakat untuk taat dan membantu kebijakan pemerintah, dan menjalin kecintaan dan ketundukan mereka kepada pemerintah. Pada sisi lain, apabila penguasa tidak menjalankan kewajiban tersebut, ia merupakan faktor

penyebab merebaknya perbuatan maksiat dan permusuhan dalam masyarakat. Jika demikian, masyarakat akan menghadapi suatu bencana yang besar, berupa perbuatan munkar dan permusuhan yang menghancurkan sendi-sendi kehidupan sosial.

Allah Swt. telah memperingatkan dalam Al-Qur'an:

قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم او يلبسكم شيئا ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف الايات لعلمهم يفقهون

“Katakanlah ! Dialah yang berkuasa untuk mengirimkan adzab kepadamu, dari atas kamu atau dari bawah kakimu, atau Dia mencampurkan kamu dalam golongal-golongan (yang saling bermusuhan) dan merasakan kepada sebagian kamu keganasan sebagian yang lain. Perhatikanlah ! betapa Kami mendatangkan tanda-tanda kebesaran Kami silih-berganti agar mereka memahaminya.” (QS. al-An'am, 6:65)

Al-Māwardī (1996:98) menjelaskan ayat di atas sebagai berikut:

- a. عذابا من فوقكم , berarti pemimpin yang buruk dan *“aw min taḥti arjulikum”*, berarti masyarakat yang buruk. Ini menurut penafsiran Ibn ‘Abbas.
- b. عذابا من فوقكم , berarti kutukan Allah dan *“aw min taḥti arjulikum”*, berarti kehancuran. Ini menurut pendapat Mujahid dan Sa'id bin Jubair.
- c. او يلبسكم شيئا , berarti aspirasi yang berbeda dan menimbulkan perselisihan. Ini menurut pendapat Ibn ‘Abbas, sedangkan menurut Mujahid, berarti fitnah dan kekacauan.

Dengan demikian, al-Māwardī menekankan harmonisasi hubungan negara dan rakyat dalam mewujudkan kesejahteraan masyarakat. Al-Māwardī (1996:99) memberikan solusi agar manusia selalu tunduk dan takut kepada Allah. Ketundukan manusia kepada Allah memotivasi masyarakat agar memiliki kesetiaan kepada pemerintah, dan bentuk ketaatan kepada Allah mendorong masyarakat untuk membantu kebijakan pemerintah. Hal

ini terwujud kecuali dengan adanya pemimpin yang berwibawa, sehingga masyarakat mentaati peraturan pemerintah yang berimplikasi pada integrasi dan hubungan yang harmonis antara manusia dengan sesamanya, alam semesta, bahkan dengan Tuhan.

3. Aspek Keadilan

Keadilan (*al-'adl*) merupakan salah satu faktor yang menjamin terwujudnya kemaslahatan masyarakat dan membentuk kehidupan sosial secara teratur. Kata "*al-'adl*" merupakan bentuk mashdar yang bermakna "*al-'adalah*", yaitu: الاعتدال والاستقامة والميل الى الحق (*perilaku seimbang, lurus, dan cenderung kepada kebenaran*).

Secara syari'at, "*al-'adl*" berarti:

عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظوردين
(*Pendirian lurus kepada jalan kebenaran dengan menjauhi perbuatan yang dilarang agama*).

Menurut istilah fuqaha, "*al-'adl*" adalah:

من اجتنب الكبائر ولم يصر على الصغائر وغلب ثوابه واجتنب الافعال الخسيسة كالاكل في الطريق
(*Menjauhi perbuatan yang berdosa besar maupun kecil, mengharapakan pahala, dan menjauhi perbuatan yang buruk, seperti makan dan kencing di jalan*).

Adapun menurut al-Jurjani, "*al-'adl*" adalah:

عبارة عن الامر المتوسط بين طرفي الافراط والتفريط
"*Pendirian pada sikap pertengahan antara dua ujung perbuatan yang kurang terpuji dan tercela*". (Al-Jurjani, t.t.:147).

Keadilan yang merata menjadi sarana yang menumbuhkan jalinan persahabatan, memotivasi ketaatan, memakmurkan negara, meningkatkan hasil produksi ekonomi, pertumbuhan penduduk yang besar, dan menjaga

integritas pemerintah (Al-Māwardī, 1996:99). Jadi, keadilan bermanfaat untuk memelihara keteraturan sosial, kesejahteraan sosial, dan hubungan manusia.

Sayyid Quthb menilai keadilan sosial dalam Islam adalah keadilan kemanusiaan yang meliputi seluruh segi dan faktor-faktor dasar dari kehidupan manusia. Keadilan ini muncul dari pembauran antara nilai-nilai ekonomi dan material dengan nilai-nilai moral dan spiritual secara bersama-sama (Khurshid Ahmad, *ed.*:1983:147-148).

Dalam pandangan al-Māwardī (1996:100), adil merupakan wujud untuk diri sendiri dalam menciptakan kemaslahatan dan mencegah perbuatan-perbuatan buruk. Adil merupakan pendirian atas dasar prinsip tengah di antara sikap berlebih-lebihan dan kekurangan. Dengan kata lain, adil berarti menyesuaikan setiap perilaku jiwa dengan mempertimbangan akal. Tanpa sikap adil yang tegas terhadap “celah-celah” subyektivitas dan nafsunya, orang tidak bisa bertindak adil terhadap sesamanya, karena barang siapa berlaku tidak adil terhadap dirinya, ia akan lebih tidak adil terhadap sesamanya.

Adapun keadilan terhadap orang lain menuntut sikap yang berbeda, sesuai dengan status dan kedudukan seseorang dalam kehidupan sosial. Al-Māwardi membedakan bentuk keadilan tersebut menjadi tiga jenis. *Pertama*, keadilan terhadap orang-orang di bawahnya. *Kedua*, keadilan terhadap orang-orang di atasnya. *Ketiga*, keadilan terhadap orang-orang yang berkedudukan sama (Al-Arzanjānī, 1328:242-244).

Keadilan pertama dan kedua dapat dianalisis bersamaan melalui perspektif timbal-balik antara pemerintah dengan rakyat. Pemimpin negara akan menunjukkan sikap keadilan berupa kemurahan hati, perhatian,

kekuasaan tanpa kekerasan, dan menegakkan kebenaran dalam kekuasaannya. Indikator pemerintahan yang baik ini akan diikuti oleh rakyat yang menunjukkan kepatuhan terhadap peraturan, dukungan aktif dalam melaksanakan pembangunan, dan dukungan terhadap kepemimpinannya.

Adapun keadilan terhadap orang-orang yang berkedudukan sama akan terwujud dengan mencegah perbuatan sombong dan melampaui batas, mencegah konflik, dan ketidakadilan. Jika ketiga sikap tersebut tidak dilaksanakan sepenuhnya kepada sesama, maka dapat menciptakan pertikaian yang menimbulkan kerusakan dan disintegrasi sosial (al-Māwardī, 1996:100-101).

Demikian strata sosial keadilan yang menunjukkan bahwa keadilan tersebut merupakan prinsip moderat dalam setiap perilaku antara sikap berlebih-lebihan dan kekurangan, karena keadilan bermula dari keseimbangan, dan setiap sikap berlebihan atau kelemahan akan menghancurkan masyarakat karena merusak keseimbangan tersebut (al-Māwardī, 1996:101). Oleh karena itu, keutamaan merupakan sikap pertengahan antara dua keadaan yang kurang, dan kebajikan merupakan sikap pertengahan antara dua keadaan yang buruk.

Pemikiran al-Māwardī tersebut sama seperti dikembangkan oleh filosof Muslim. Menurut al-Ghazālī, keadilan merupakan salah satu fakultas (kekuatan) jiwa yang mengendalikan nafsu dan amarah untuk menuruti perintah-perintah akal dan syarī'ah (al-Ghazālī t.t., III:46-47 dan M. Abul Quasem, 1988:89). Prinsip pertengahan ini dapat dicapai apabila memperoleh kesanggupan untuk melakukan fungsi manusia yang patut, yaitu mencari ilmu yang bermanfaat, melakukan amal baik, dan menghindari kejahatan. Oleh karena itu, tujuan latihan moral adalah membawa jiwa

kembali menempuh jalan pertengahan, karena akan menumbuhkan kesehatan jiwa, sedangkan bentuk penyimpangannya menyebabkan jiwa sakit.

Adapun doktrin menengah dalam berbagai keadaan manusia secara jelas dapat dilihat pada tabel di bawah ini (al-Māwardī, 1996:101-102):

Prinsip Pertengahan Menurut Al-Māwardī

SIKAP BERLEBIHAN (<i>ḥāl al-tajwīz</i>)	SIKAP TENGAH (<i>ḥāl al-tawassuṭ</i>)	SIKAP KEKURANGAN (<i>ḥāl al-taqṣīr</i>)
<i>al-sharr</i> <i>al-taqahhum</i> <i>al-sharraḥ</i> <i>al-sukḥt</i> <i>al-ḥasad</i> <i>al-khalā'ah</i> <i>al-kibār</i> <i>al-tabdhīr</i> <i>ifrāt al-ghaḍāb</i> <i>al-khalābah</i> <i>al-qīhah</i> <i>al-huz'</i>	<i>al-ḥikmah</i> <i>al-shajā'ah</i> <i>al-'iffah</i> <i>al-sakīnah</i> <i>al-ghīrah</i> <i>al-ẓarf</i> <i>al-tawā'du'</i> <i>al-sakhā</i> <i>al-ḥilm</i> <i>al-mawaddah</i> <i>al-ḥayā'</i> <i>al-waqār</i>	<i>al-juhālah</i> <i>al-jubn</i> <i>ḍa'f al-shahwah</i> <i>ḍa'f al-ghaḍāb</i> <i>sū' al-'ādah</i> <i>al-fudāmah</i> <i>danā'ah al-nafs</i> <i>al-taqtīr</i> <i>'adam al-ghaḍāb</i> <i>ḥusn al-khulq</i> <i>al-ḥaṣar</i> <i>al-sakhāfah</i>

Al-Māwardī hanya memfokuskan manfaat keadilan dalam menciptakan tatanan sosial yang baik. Namun, secara umum keadilan yang dapat dirasakan oleh setiap orang akan memberikan kesejahteraan dan kebahagiaan hidup di dunia. Oleh karena demikian, keadilan menjadi faktor kekuatan yang dapat menyelamatkan manusia dari kecenderungan hawa nafsu, baik dalam keadaan marah maupun rela, di samping selalu merasa takut kepada Allah baik secara terang-terangan maupun tersembunyi, dan bersikap moderat baik dalam keadaan kaya maupun miskin, yaitu kedermawanan dan *qana'ah*. Jadi, keadilan menyeluruh dapat menjamin kesejahteraan masyarakat (*welfare society*).

Prinsip pertengahan yang dikemukakan al-Māwardī lebih dekat dengan pendapat Miskawāyḥ (1997:35-55), yang menyamakan keadilan dengan sifat pertengahan atau dianggap suatu kebajikan saja, bukan kekuatan jiwa. Adapun al-Ghazālī (t.t.: III:46-60), keadilan merupakan nama suatu fakultas (kekuatan) jiwa dan juga sifat baik dari fakultas itu. Jadi, bagi al-Ghazālī, sikap pertengahan yang merupakan keadaan jiwa untuk mencapai akhlak yang baik, jika selalu ditempa dan dilatih akan menghasilkan sifal-sifat utama, yaitu kebijaksanaan, keberanian, lapang dada, dan keadilan, yang merupakan lawan dari sifal-sifat buruk, yaitu bodoh, rakus, pengecut, dan lalim.

Pandangan al-Māwardī tentang perlunya sikap adil sesuai dengan pemikiran filosofis Aristoteles, Plato, dan para filosof muslim, meskipun ia tidak memperhatikan pembagian fakultas jiwa manusia. Perbedaan substansial antara al-Māwardī dengan mereka tentang posisi pertengahan antara lain: (1) Ia bertopang pada al-Qur'an dan hadits dengan penekanan penting pada sikap itu (2) Ia meneliti daftar kebajikan yang diutarakan para filosof muslim dengan mengadakan pengubahan dan modifikasi penting, mengurangi dan menambahkan kebajikan yang lain. Hal ini sesuai pendiriannya bahwa kebajikan dapat berlaku sebagai sarana menuju kebahagiaan di akhirat. Dengan menerapkan metode yuridis, al-Māwardī selalu relativistis bahwa kebajikan merupakan upaya menuju muslim sempurna dengan mematuhi hukum-hukum akal dan syari'ah, yang jelas berbeda dengan al-Ghazālī yang menggunakan metode sufistik dengan penekanan semangat kecintaan (*maḥabbah*) kepada Allah.

4. Aspek Keamanan

Keamanan merupakan salah satu landasan dalam menciptakan kesejahteraan masyarakat. Keamanan yang terwujud pada seluruh wilayah kekuasaan dapat mendorong keterbukaan setiap anggota masyarakat untuk mencapai kemakmuran, memiliki harapan pada kehidupan masa depan, terjaminnya kebebasan dalam beraktivitas, dan terjalin kerukunan dan keramahan di kalangan masyarakat bawah, sehingga mereka akan terbebas dari belenggu ketakutan dan terhindar dari berbagai ancaman ketenteraman, termasuk konflik di kalangan pemeluk agama maupun ras atau suku (al-Māwardī, 1996:102).

Secara historis, dalam pandangan Ibn Sina, untuk menciptakan keamanan seluruh masyarakat, negara membentuk institusi-institusi yang bertugas memelihara keamanan, seperti pimpinan jihad untuk menghadapi kaum musyrikin dan kepolisian dalam negeri untuk menghadapi dan menumpas para pemberontak yang merongrong kekuasaan dan merugikan masyarakat (Zainal A. Ahmad, 1974:226-227).

Keamanan yang terwujud dalam kehidupan sosial, demikian al-Māwardī (1996:102) menjelaskan, bertujuan untuk membebaskan masyarakat dari perasaan takut yang membelenggu jiwa, gangguan kepentingan umum, dan pemenuhan kebutuhan hidup, pengekangan aktivitas sosial, dan penggelapan sumber-sumber ekonomi yang menjamin kebutuhan hidup mereka, serta menciptakan keharmonisan di antara mereka. Jika keamanan merupakan hasil dari keadilan dan pembebasan dari situasi ketidakadilan, maka subyektivitas yang ada dengan tujuan hidup manusia terkadang tidak selaras dengan prinsip keadilan dan sebab-sebab lainnya

yang menyimpang dari tujuan semula. Karena itulah, manusia dalam keadaan apapun harus selalu mematuhi prinsip keadilan.

Dalam pandangan Musthafa Al-Siba'i (1982:79), untuk menjamin keselamatan dan keamanan negara dari ancaman musuh Islam, pemerintah dapat membebaskan biaya untuk keperluan pasukan kepada rakyat jika perbendaharaan harta negara tidak memadai, sehingga dapat menangkis bahaya, dan melindungi jiwa, harta dan kemerdekaan bangsa.

Keamanan semesta, sebagaimana keadilan, merupakan landasan yang kokoh untuk menata kebahagiaan hidup di dunia. Hal ini penting, sebab bentuk ketakutan manusia yang meliputi kebebasan pribadi, harga diri, keluarga, dan harta selalu menjadi tantangan bagi manusia yang dapat berakibat fatal, yaitu melemahkan aktivitas sosial dan kesedihan yang berkepanjangan (al-Māwardī, 1996:102). Dalam ekonomi modern, faktor keamanan menjadi salah satu syarat terciptanya pertumbuhan ekonomi karena stabilitas nasional terjamin.

Berbagai akibat yang dapat terjadi dari bentuk-bentuk ketakutan dan faktor utama yang melemahkan manusia perlu secara serius diperhatikan berdasarkan harapan yang dikhawatirkan dari perasaan takut tersebut. Pada sisi lain, setiap pola perilaku individu tidak dapat disamakan dari bentuk-bentuk ketakutan sehingga pemecahan persoalan ini harus memperhatikan tingkat kelemahan dan kesusahan yang dialami mereka, apalagi ketakutan ini dalam bentuk cita-cita dan harapan kehidupan mendatang (al-Māwardī, 1996:102-103; Abu A'la Maududi, 2000:99-103). Di sinilah manusia perlu melakukan pengobatan jiwa untuk menyalurkan perasaan takut yang dapat melalaikan kenikmatan yang telah diperoleh dan bahkan dapat menjadi bencana bagi diri individu.

Maka, bagi orang yang berakal hendaknya selalu mengingat diri dalam keadaan sakit atau takut, yaitu kenikmatan kesehatan dan keamanan jiwa yang telah dirasakan sebelumnya. Karena itu, manusia perlu melatih diri dengan cara bersyukur kepada Allah dalam keadaan aman dan bersabar dalam keadaan sakit, sehingga ia memperoleh kebahagiaan hidup (al-Māwardī, 1996:103). Jadi, keamanan semesta menjamin kehidupan manusia yang sejahtera karena ketenangan jiwa dan kemampuan mengingat kenikmatan yang diterima, sehingga ia memiliki semangat beraktivitas dalam kegiatan-kegiatan ekonomi dan sosial.

5. Aspek Kemakmuran

Kemakmuran ekonomi merupakan salah satu faktor penting dalam mewujudkan kesejahteraan negara. Menurut al-Māwardī, kemakmuran ini akan membangkitkan jiwa manusia untuk meningkatkan etos kerja, membentuk berbagai asosiasi sosial antara kelas-kelas sosial, mengurangi tingkat kecemburuan sosial, mencegah konflik dan permusuhan, menciptakan kemajuan dalam segala bidang, serta menjalin keharmonisan sosial dan kerja sama (al-Māwardī, 1996:103). Berbagai bentuk akibat dari kemakmuran ini akan menjadi kekuatan pendorong bagi perwujudan kesejahteraan publik dan menata sistem sosial dengan baik, sebab kemakmuran menimbulkan kekayaan material dan kekayaan ini menyebabkan sikap amanah dan kedermawanan.

Hal ini berarti bahwa kemakmuran setiap orang akan menciptakan tingkat kesejahteraan karena adanya pertumbuhan ekonomi yang dicapai oleh pemerintah. Pada sisi lain, secara faktual kemakmuran menimbulkan surplus ekonomi yang mestinya diikuti dengan sikap amanah dan

kedermawanan. Namun, fakta menunjukkan berbagai bentuk korupsi dilakukan oleh mereka yang secara ekonomi memiliki nilai surplus.

Dalam pandangan Ibnu Sina, kemakmuran masyarakat dapat terwujud apabila sarana-sarana produksi yang menghasilkan kekayaan dan bahan-bahan kebutuhan makanan diperoleh dengan cara yang baik dan dipergunakan sesuai dengan aturan hukum. Kondisi inilah yang mewujudkan kemaslahatan masyarakat dan kestabilan hidup (Zainal A. Ahmad, 1974:190).

Al-Māwardī, al-Ghazālī, dan Ibn Miskawayh menyetujui bahwa kebahagiaan dunia dan akhirat ditentukan oleh faktor ketakwaan dan kekayaan, sedangkan kesengsaraan keduanya disebabkan kekejian dan kefakiran. Sesuai dengan doktrin menengah, kekayaan dibutuhkan sebagai sarana peningkatan ibadah, sehingga setiap muslim dituntut untuk bersikap dermawan yang melahirkan sikap kemurahan hati, mementingkan orang lain, kerelaan hati, dan berbakti, dan tangan terbuka. Kedermawanan merupakan bentuk pertengahan antara sikap boros dan sikap kikir (Al-Māwardī, 1996:103; al-Ghazali, t.t.:III:47-48, dan Ibn Miskawayh, 1997:48-49).

Namun, kekayaan material bukan semata-mata untuk penghias dan sarana mencapai kenikmatan duniawi, melainkan seorang muslim dituntut untuk melenyapkan kekikiran dan memperbanyak sikap murah hati dan kedermawanan sosial.

Jika kemakmuran menjadi faktor yang mewujudkan kemashlahatan publik, maka keterbelakangan menjadi faktor penyebab kerhancuran masyarakat, yang keduanya dapat dirasakan oleh masyarakat sendiri. Karena itu, pemeliharaan prinsip-prinsip kepentingan umum dan dorongan pada

keseimbangan harus selalu menjadi perhatian utama lembaga pemerintahan dan masyarakat.

Dalam konteks sekarang, seperti diungkapkan Francis Abraham, hal ini dapat dilihat, khususnya pada negara-negara dunia ketiga yang mengalami kemunduran ekonomi dan berbagai persoalan yang melingkupinya akibat keterbelakangan masyarakat dalam berbagai bidang. Keterbelakangan ekonomi dapat mengakibatkan pula berbagai tindakan kejahatan dalam masyarakat (Rusli Karim, 1991).

Dalam ekonomi modern, kemakmuran menjadi prasyarat sekaligus tujuan dari peran ekonomi negara dalam menjalankan fungsi menciptakan kesejahteraan publik. Catatan penting dari gagasan al-Māwardī, antara lain keterbelakangan masyarakat di bidang ekonomi menjadi faktor penyebab kehancuran masyarakat, sehingga negara perlu memperhatikan kepentingan umum (*public interests*) dengan memfasilitasi tersedianya barang-barang publik (*public goods*) dan menciptakan keseimbangan ekonomi (*equilibrium economy*).

Kemakmuran secara ekonomis dapat digolongkan menjadi dua macam, yaitu kemakmuran dalam berusaha dan kemakmuran dalam pemilikan sarana-sarana produksi. Bentuk pertama berkaitan erat dengan pekerjaan manusia untuk memenuhi kebutuhan ekonomi, seperti perdagangan dan pertukangan, yang merupakan bagian dari kemakmuran kedua, sehingga meningkatkan aset perdagangan dan membuka peluang pasar, meskipun keuntungan yang diperoleh tidak memadai. Adapun bentuk kedua dapat mendorong pertumbuhan dan kemajuan ekonomi, seperti pertanian dan peternakan (Al-Māwardī, 1996:103-104).

Gagasan al-Māwardī tersebut dapat dilihat pula pada analisis Francis Abraham (t.t.:97-104) tentang hubungan pekerjaan dan sumber-sumber produksi. Ia mendiskusikan permasalahan ini dengan menerapkan model konflik dalam menganalisis modernisasi. Model ini berpijak pada teori marxis, teori perjuangan kekuasaan, dan teori revolusi yang diharapkan. Dalam hal tersebut, pekerjaan dan sumber-sumber produksi merupakan faktor-faktor yang dapat dimanfaatkan menuju modernisasi khususnya di dunia ketiga. Pada sisi lain, keduanya dapat mengakibatkan pergolakan-pergolakan yang tidak tampak (disensus), ketidakseimbangan, antagonisme kelas, dan revolusioner.

Dengan demikian, kemakmuran yang diperoleh dari usaha perekonomian terwujud dengan adanya keamanan yang selaras dengan adanya kemajuan sarana-sarana produksi. Ini dapat terwujud, karena situasi perdagangan yang aman dengan stabilitas politik yang mapan akan mempercepat pertumbuhan ekonomi dan meningkatkan pendapatan perkapita. Jadi, al-Mawardi (1996:104) menekankan teorinya bahwa stabilitas politik dan peningkatan hasil-hasil produksi akan meningkatkan aset ekonomi, yaitu faktor yang menyebabkan kemajuan ekonomi dan membuka peluang bagi investor asing untuk menanamkan modal. Sebaliknya, situasi politik yang tidak stabil akan mengurangi hasil-hasil produksi dan pada akhirnya menyebabkan keterbelakangan dan keterpurukan ekonomi, bahkan seluruh bidang kehidupan manusia.

Al-Māwardī cukup teliti membaca realitas ekonomi masyarakat dalam konteks implementasi peran negara dalam ekonomi. Konsep *welfare state* dari al-Māwardī menunjukkan bahwa; *pertama*, kemakmuran negara tercapai dengan adanya keamanan yang menciptakan stabilitas nasional,

terutama terjaminnya keamanan bagi perdagangan atau masuknya investor asing dalam menanamkan modal; *kedua*, kemakmuran masyarakat bisa tercapai jika negara menyediakan fasilitas-fasilitas publik untuk terpenuhinya kepentingan umum, terutama sarana-sarana produksi yang membantu masyarakat dalam meningkatkan pendapatan; *ketiga*, stabilitas politik dan situasi perdagangan yang aman dapat mempercepat pertumbuhan ekonomi negara dan meningkatkan pendapatan perkapita, sebaliknya keadaan politik yang tidak stabil dapat menyebabkan keterpurukan ekonomi, bahkan kehancuran negara.

Al-Mawardi (1996:105) menjelaskan pula hubungan kemakmuran ekonomi dengan aspek keagamaan. Sumber-sumber produksi merupakan bagian dari sarana-sarana ketuhanan, seperti hubungan kekerabatan, pernikahan, persaudaraan, persahabatan, kebaikan, kebajikan, dan asosiasi sosial berdasarkan prinsip-prinsip kebaikan. Kemakmuran ini terwujud dari hasil perilaku moderat yang tumbuh bersamaan dengan sebab-sebab ketuhanan. Hal ini yang mendorong manusia agar selalu menjaga akhlak pergaulan dalam berkomunikasi dan berhubungan dengan para pelaku pasar dalam kerjasama ekonomi.

Pemikiran al-Māwardī tersebut dapat dianalisis dengan pendekatan model budaya dalam konteks modernisasi. Berdasarkan pendekatan budaya, David Harrison (1990:34-35) menjelaskan bahwa perubahan-perubahan dalam struktur normatif masyarakat menyebabkan adanya nilai-nilai yang menghambat atau mempercepat kemajuan (modernisasi). Nilai-nilai ini muncul sebagai wujud dari interaksi sosial yang dianggap sebagai landasan perilaku masyarakat. Pada sisi lain, aspek kekerabatan, pernikahan, persahabatan, dan sebagainya dimanfaatkan sebagai media dalam

memperoleh sumber-sumber ekonomi sekaligus meningkatkan produksi ekonomi, sebagaimana yang terjadi pada awal mula masuknya Islam di Indonesia. Bahkan, hubungan antara agama, ekonomi dan budaya dalam masyarakat modern dapat dianalisis pada gagasan Max Weber (1976) tentang peranan etika Protestan yang membangkitkan semangat kapitalisme modern.

6. Aspek Harapan dan Cita-cita Masa Depan

Harapan dan cita-cita masa depan berperan dalam membangun dan membangkitkan kembali semangat jiwa manusia yang mengalami kemunduran dalam dinamika masyarakat serta memotivasi untuk mencapai tujuan yang belum dicapai dalam kehidupan saat itu.

Meskipun harapan dan cita-cita belum tentu mendukung dalam memperbaiki keterbelakangan sosial dan merubah menjadi masyarakat yang berkembang bahkan mencapai kemajuan. Namun suatu masyarakat yang mendiami wilayah tertentu tetap membutuhkan pembangunan untuk mengembangkan sarana-sarana produksi dan meningkatkan aset-aset ekonomi yang dapat menciptakan situasi ekonomi yang baru. Hal ini bertujuan untuk perbaikan keterbelakangan masyarakat, seperti upaya peningkatan sistem dan hasil produksi pertanian. Menurut al-Māwardī (1996:251-252), harapan adanya perubahan ini begitu urgen bagi masyarakat yang berada dalam tirani kemiskinan dan keterbelakangan moral dan material.

Oleh karena demikian, Allah swt. menolong makhluk-Nya dengan memberikan kecerahan pada harapan dan cita-cita agar masyarakat memiliki visi masa depan dalam mewujudkan kemakmuran negara dan menciptakan

kesejahteraan dunia. Kesejahteraan masyarakat akan terus berlangsung apabila pergantian masa selalu diiringi dengan upaya penyempurnaan tujuan yang belum dicapai secara maksimal dan berbagai usaha dalam memperbaiki keadaan, sehingga terwujud kehidupan masa depan yang lebih baik, meskipun setiap perubahan waktu dan kondisi memiliki sumber daya yang berbeda, khususnya sarana-sarana produksi dan kemajuan yang telah dicapai sebelumnya.

Menurut al-Māwardī (1996:104), tujuan tersebut dapat terwujud apabila sistem ekonomi dengan sarana-sarana pendukungnya terintegrasi sehingga dapat dimanfaatkan dengan baik, dan unsur-unsur yang ada pada saat sebelumnya tersistem dengan kuat, meskipun masyarakat mengalami pesimistis akan kecerahan masa depan akibat depresi ekonomi dan struktur sosial yang tidak mendukungnya, atau perubahan yang terjadi bersifat destruktif dan tidak ada kesempatan yang memadai untuk memperbaharainya.

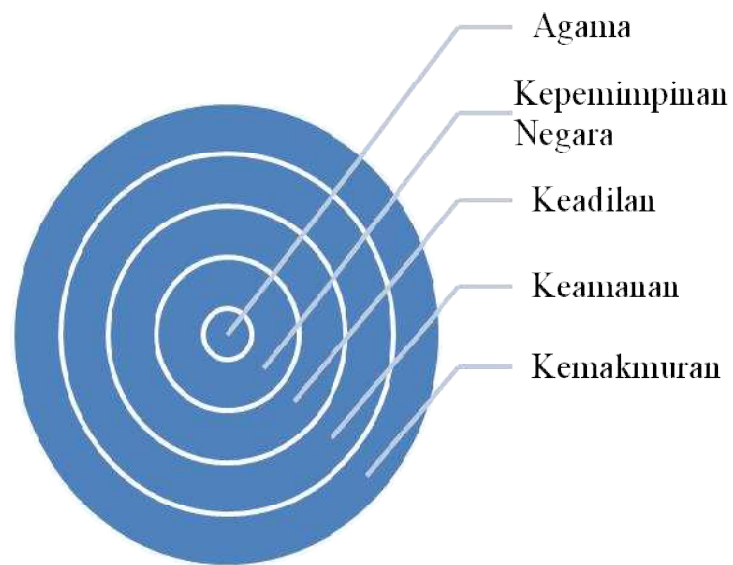
Gagasan al-Māwardī ini dapat ditinjau dengan model psikologis dalam menganalisis modernisasi, yang menekankan perubahan pola tingkah laku, sistem-sistem kepercayaan, dan atribut-atribut kepribadian. Bagi McClelland, motivasi prestasi merupakan satu-satunya variabel yang paling mendasar dalam menjelaskan kewiraswastaan dan perkembangan ekonomi nasional. Istilah “semangat kewiraswastaan” bersumber dari nilai-nilai, kepercayaan, ideologi untuk kemajuan masyarakat (Francis Abraham, t.t.:75-96). Joseph Kahl menambahkan bahwa dimensi motivasi prestasi antara lain adalah aktivisme atau ketuntasan (*mastery*), keyakinan, independensi keluarga (berkaitan dengan status ekonomi), dan pengutamaan

pekerjaan atau prestasi (berkaitan dengan status dan peranan) (Francis Abraham, t.t.:75-96).

Jadi, harapan dan cita-cita masa depan menurut al-Māwardī, merupakan semangat kewiraswastaan dan motivasi prestasi dalam ekonomi untuk kemajuan masa depan. Namun, berbeda dengan pendekatan model teori modernisasi dan teori pembangunan, al-Māwardī menghubungkan istilah tersebut dengan aturan-aturan moral (akhlak) dalam proses maupun pencapaiannya

Demikianlah intelektualitas al-Māwardī yang menggambarkan secara luas dimensi keagamaan dan ekonomi pada abad pertengahan. Beberapa pemikiran filosofisnya tentang ekonomi masih relevan dalam konteks modernisasi dan pembangunan masyarakat. Dalam hal ini, dimensi kesejahteraan negara akan berimplikasi dalam mewujudkan kesejahteraan ekonomi masyarakat. Karena itu, rasionalisasi hubungan negara-rakyat tidak lain menjadi syarat penting dalam membangun suatu masyarakat yang sejahtera, sebagaimana kerjasama antara sektor publik (pemerintah) dan sektor swasta (masyarakat) yang menjadi prasyarat bagi pelaksanaan pembangunan bangsa.

Gambar 1.
Dimensi Negara Kesejahteraan Islam (*Islamic Welfare State*)
Menurut al-Māwardi



DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Jabbar, Qadi (1965), *al-Mughni fi 'Ajai'b al-Tawhid wa al-'Adl*, edited by Najjar, M. Ali and Najjar, Halim, Cairo, al-Mu'assasah al-Mishriyah al-'Ammah li al-Talif.
- Abdul-Qadir (1941), "The Social and Political Ideas of Ibn Khaldun", *Indian Journal of Political Science*, Delhi, July-September, Vol. 3, No. 2, pp. 898-907.
- Abu Dawud (n.d.), *Sunan*, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi.
- Abu-Ubayd (1986), *Kitab al-Amwal*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Abu-Yusuf (1392), *Kitab al-Kharaj*, Cairo, Dar al-Matba'ah al-Salafiyyah.
- Ahmad, Abd al-Rahman Yousri (2001), *Tathawwur al-Fikr al-Iqtishad*, Alexandria, al-Dar al-Jam'iyah.
- al-Aqtash, Abd al-Majid Muhammad (1985), *Abu Dzarr al-Ghifari wa Ara'uhu fi al-Siyasah wa al-Iqtishad* (Abu Dharr and His Views on Political and Economic Issues), Amman, Maktabah al-Aqsa.
- Al-Arzanjani. (1328). *Minhaj al-Yaqin 'ala Sharh Adab al-Dunya wa-al-Din*, al-Haramain.
- al-Asadi, Muhammad b. Muhammad b. Khalil (1967), *al-Taysir wa al-Itibar wa al-Tahrir wa al-Ikhtibar fi ma Yajibu min Husn al-Tadbir wa al-Tasarruf wa al-Ihtikar*, (edited by Abd al-Qadir al-Tulaymat) Cairo, Dar al-Fikr al-Arabi.
- al-Asfahani, al-Husain al-Raghib (1985), *al-Dzari'ah ila Makarim al-Syari'ah*, Cairo: Dar al-Sahwah; al-Mansurah: Dar al-Wafa.
- al-Baji, Abu'l-Walid (1332 A.H.), *al-Muntaqa Syarh al-Muwattha'*, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi.
- al-Baladhuri, Ahmad (1983), *Futuh al-Buldan*, (edited by Ridwan, Ridwan Muhammad), Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- al-Burno, Muhammad Sidqi (1400 A.H.), *Umar b. Abd al-Aziz wa Tashihatuhu li Bait al-Mal* (Umar b. Abd al-Aziz and his Reforms of the Public Treasury), Riyadh, Jamiat al-Imam, Ph.D. Thesis.
- al-Dawwani, Jalal al-Din (1946), *Akhlaq-e-Jalali*, translated by W.F.Thomas, London.
- al-Dimashqi, Abu'l-Fadl Ja 'far (1977), *al-Isyarah ila Mahasin al-Tijarah*, edited by al-Shorabji, Cairo, Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyah.
- al-Farra, Abu Yala (1966), *al-Ahkam al-Sulthaniyah*, Egypt, Al-Babi al-Halabi.
- al-Ghazali, Abu Hamid (1964), *al-Tibr al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk*,

- translated and edited by F.R. Bagley as the *Book of Counsel for Kings*, Oxford, Oxford University Press.
- al-Ghazali, Abu Hamid (1964), *Mizan al-‘Amal*, edited by Sulaiman Dunya, Cairo: Dar al-Ma‘arif.
- al-Ghazali, Abu Hamid (n.d. [b]), *al-Mustasyfa’ min Ushul al-Fiqh*, Beirut, Dar Shadr.
- al-Ghazali, Abu Hamid (n.d.[a]), *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, Beirut, Dar al-Nadwah.
- al-Ghazali, Abu Hamid (n.d.[c]), *Syifa’ al-Ghalil*, Baghdad, al-Irsyad Press.
- al-Hashimi, Muhammad Yahya (1937), “Nadzariyat al-Iqtishad ind al-Biruni” (Economic Views of al-Biruni), *Majallat al-Majma‘ al-Ilmi al-‘Arabi*, (Damascus), Vol. 15, Nos. 11-12, pp. 456-465.
- Ali, Abid Ahmed (Tr.) (1979), *Kitab al-Kharaj by Abu-Yusuf*, Lahore, Islamic Book Centres.
- al-Jahiz, Amr b. Bahr (1966), *Kitab al-Tabassur bi al-Tijarah*, edited by Abdul-Wahhab, Hasan Hasani, Tunis, Dar al-Kitab al-Jadid.
- al-Juwaini, Abd al-Malik (1400 H.), *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Cairo, Dar al-Ansar, 2nd ed., two parts in one volume.
- al-Juwaini, Abd al-Malik (1950), *al-Irsyad ila’ Qawaṭi’ al-Adillah fi Ushul al-Itiqad*, edited by Musa, M. Yusuf and Abd al-Hamid, Ali Abd al-Munim, Cairo, Maktaba al-Khanji.
- al-Juwaini, Abd al-Malik (1981) *al-Ghayatsi*, edited by Abd al-Azim al-Deib, Cairo: Matba‘ah Nahdah Misr.
- al-Kasani, Ala al-Din (n.d.), *Bada’i al-Sana’i*, Cairo, Syirkat al-Mathbu‘at al-‘Ilmiyah.
- al-Kinani, Yahya b. Umar (1975), *Ahkam al-Suq*, edited by Abd al-Wahhab, Hasan Hasni, Tunis, al-Syirkah al-Tunisiyah li al-Tawzi‘.
- al-Mawardi, Abu Hasan Ali (1929), *Adab al-Wazir*, Egypt, Maktabah al-Khanji.
- al-Mawardi, Abu Hasan Ali (1973), *al-Ahkam al-Sulthaniyah*, Egypt, al-Bab al-Halabi.
- al-Mawardi, Abu Hasan Ali (1979), *Adab al-Dunya wa al-Din*, Beirut Dar Ihya’ al-Turats al-Arabi.
- al-Mawardi, Abu Hasan Ali (1981), *Tashil al-Nadzar wa Tajil al-Zafar*, Beirut, Dar al-Nahdah al-Arabiyyah.
- Al-Māwardī, Abu Hasan Ali. (1960). *al-Aḥkām al-Sultānīyah wa-Wilāyah al-Dīnīyah*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Māwardī, Abu Hasan Ali. (1987), *Tashīl al-Nazar wa-Ta’jīl al-Zafar fī Akhlāq al-Mālīk wa-Siyāsah al-Mulk*, editor R. Al-Sayyid, Beirut:

Dār al-Fikr.

Al-Māwardī, Abu Hasan Ali. (1995). *Adāb al-Dunyā wa-al-Dīn*, Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Māwardī, Abu Hasan Ali. (2006). *al-Nukat wa-al-'Uyūn fī Tafsīr al-Māwardī*, Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah.

al-Maqdisi, Ibn Qudamah (1956), *Kitab al-Suluk*, Cairo: Lajnah al-Talif wa'l-Tarjamah, Vol. 2.

al-Maqdisi, Ibn Qudamah (1972), *al-Syarh al-Kabir* (Printed at the foot of *al-Mughni* by Ibn Qudamah, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 12 Vols.

al-Maqrizi, Muhammad Ali (1940), *Ighathat al-Ummah bi Kasyf al-Ghummah*, Cairo: Lajnah al-Talif wa al-Tarjamah.

al-Maqrizi, Muhammad Ali (1994), *Ighathat al-Ummah*, translated and edited by Adel Allouche as *Mamluk Economics*, Salt Lake City, University of Utah Press.

al-Misri, Rafic Yunus (1981), *al-Islam wa al-Nuqud* (Islam and Money), Jeddah, International Center for Research in Islamic Economics, 2nd edition in 1990.

al-Misri, Rafic Yunus (1999), *Fi al-Fikr al-Iqtishadi al-Islami: Qira'at fi al-Turats (On Islamic Economic Thought: Readings in the Heritage)*, Jeddah, Markaz al-Nashr al-Ilmi, KAAU.

al-Mubarak, Muhammad (1973), *Ara' Ibn Taymiyah fi al-Dawlah*, Beirut, Dar al-Fikr.

al-Nawawi, Muhi al-Din (n.d.), *al-Majmu*, (edited by al-Mutji, M.N.), Jeddah, Maktabat al-Irshad.

al-Qurashi, Yahya b. Adam (1987), *Kitab al-Kharaj*, Cairo and Beirut: Dar al-Shuruq.

al-Radi, al-Sharif (n.d.), *Nahj al-Balaghah min Kalam Ali Ibn Abi Thalib*, Cairo. Al-Istiqamah Press.

al-Rayes, Dia al-Din (1957), *al-Kharaj fi al-Dawlah al-Islamiyah*, Cairo, Maktabah Nahdah Misr.

al-Razi, Fakhr al-Din (1938), *al-Tafsir al-Kabir*, Cairo, al-Matba'ah al-Bahiyyah.

al-Shatibi, Ibrahim (n.d.[a]), *al-Itisham*, Beirut Dar al-Marifah.

al-Shatibi, Ibrahim (n.d.[b]), *Al-Muwafaqat*, Cairo, al-Maktabah al-Tijariyah.

al-Shaybani, Muhammad b. Hasan (1986), *al-Iktisab fi al-Rizq al-Mustathab*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

al-Shirazi, Ibrahim (1976), *al-Muhadzdzab*, Cairo, al-Babi al-Halabi.

- al-Suyuti (1968) *Husn al-Muhadarah fi Muluk Misr wa al-Qahirah*, Cairo, Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah. Vol.2.
- al-Tirmidhi, Abu Isa (1976), *al-Jam'ial-Shahih*, Egypt, Mustafa al-Bab al-Halabi.
- al-Tusi, Nizam al-Mulk (1961), *Siyasat Namah* translated by Hubert Darke, London.
- al-Wasabi, Muhammad b. Abd al-Rahman (1982), *al-Barakah fi Fadhl al-Sa'i wa al-Harkah*, Beirut, Dar al-Ma'rifah.
- al-Zaylaji, Utsman (n.d.), *Tab'in al-Haqa'iq*, Beirut, Dar al-Ma'rifah.
- Anawati, Georges, C. (1974), "Philosophy, Theology and Mysticism", in Schacht, J. (ed.), *The Legacy of Islam*, Oxford, the Clarendon Press.
- Ashly, William J. (1893-1906), *An Introduction to English Economic History and Theory*, New York: G.P. Putnam and Sons, 2 Vols.
- Baeck, Louis (1994), *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*, London and New York, Routledge.
- Bell, J.F. (1967), *A History of Economic Thought*, New York, The Ronald Press Company, 2nd edition.
- Bernardelli, H. (1961), "The Origins of Modern Economic Theory", *Economic Record*, 37, September, pp. 320-38.
- Boulakia, Jean David C. (1971), "Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist", *Journal of Political Economy*, Vol. 79, No. 5, Sept./Oct. pp. 1105-1118.
- Burnett, Charles (1994), "The Translating Activity in Medieval Spain", in Jayyusi, Salma Khadra (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, E.J. Brill, pp. 1036-1058.
- Chejne, Anwar (1980), "The Role of al-Andalus in the Movement of Ideas Between Islam and the West", in Semaan, Khalil (ed.), *Islam and the West*, Albany, New York: State University of New York Press.
- Cook, M.A. (1974), "Economic Developments", in Schacht, J. and Bosworth, C.E., (eds.), *The Legacy of Islam*, Oxford, The Clarendon Press, 2nd ed.
- Copleston, F.C. (1972), *A History of Medieval Philosophy*, New York: Harper and Row.
- Crowther, Geoffrey (1967), *An Outline of Money*, London, Nelson.
- Dalton, Hugh (1966), *Principles of Public Finance*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Daniel, Norman (1975), *The Culture Barrier: Problems in the Exchange of*

- Ideas*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Dunya, Shawqi Ahmad (1998), *Silsilah Alam al-Iqtishad al-Islam*, Book III, Cairo: Markaz Salih Kamil li'l-Iqtisad al-Islami, pp. 19-63, 121-73.
- Durrant, Will (1950), *The Story of Civilization: The Age of Faith*, New York: Simon & Schuster, Vol. 4.
- Ekelund (Jr.), Robert B. and Hebert, Robert F. (1983), *A History of Economic Theory and Method*, New York, McGraw-Hill.
- Essid, Yassine (1987), "Islamic Economic Thought", in Lowry, S. Todd (ed.), *Pre-Classical Economic Thought*, Boston, Kluwer Academic Publishers, pp. 77-102.
- Essid, Yassine (1995), *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought*, Leiden, E.J. Brill.
- Fay, Charles (1956), *Adam Smith and Scotland of His Day*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ghazanfar, S.M, and Islahi, Abdul Azim(1990), Economic Thought of an Arab Scholastic: Abu Hamid Al-Ghazali", *History of Political Economy*, (Durham), USA, Vol. 22, No. 2, pp. 38 1-403.
- Ghazanfar, S.M. (1995), "History of Economic Thought: The Schumpeterian. Great Gap, The Lost Arab. Islamic Legacy and the Literature Gap", *Journal of Islamic Studies* (Oxford), Vol. 6, No. 2, pp. 234-253.
- Ghazanfar, S.M. (ed.), (2003), *Medieval Islamic Economic Thought*, London and New York, Routledge Curzon.
- Ghazanfar, S.M., and Islahi, Abdul Azim (1998), *Economic Thought of al-Ghazali*, Jeddah, Scientific Publishing Centre, KAAU.
- Gordon, Barry (1975), *Economic Analysis Before Adam Smith*, New York, Barnes and Noble.
- Gray, Alexander (1967), *The Development of Economic Doctrine*, London, Longmans.
- Grice-Hutchinson, Marjorie (1978), *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*, London, George Allen & Unwin.
- Gunergun (ed), *Science in Islamic Civilisation*, Istanbul, IRCICA.
- Hamdani, Abbas (1994), "An Islamic Background to the Voyages of Discovery", in Jayyusi, Salma Khadra (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, E.J. Brill, 273-306.
- Harris, C.R.S. (1954), *Duns Scotus*, New York, Humanity Press.
- Harrison, David. (1990). *The Sociology of Modernization of Development*. London & New York: Routledge, Chapman & Hall

Inc.

- Heaton, Herbert (1948), *Economic History of Europe*, New York, Harper.
- Heckscher, Eli F. (1954), *Mercantilism*, translated by Mendal Shapiro, London, George Allen and Unwin.
- Heffening, W. (1934), “*Tadbir*” in *The Encyclopaedia of Islam*, Old Edition, Leyden E.J. Brill & London, Luzac and Co., Vol. 4, p. 595.
- Hernandez, Miguel Cruz (1994), “Islamic Thought in the Iberian Peninsula”, in Jayyusi, Salma Khadra (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, E.J. Brill, pp. 777-803.
- Hunter, M.H. and Allen, H.K. (1940), *Principles of Public Finance*, New York: Harper and Brother.
- IAFIE (2000), *Islamic Economics Bulletin*, (Aligarh, India), Indian Association for Islamic Economics, November-December, Vol. 10, No. 6.
- Ibn Abd al-Salam, al-Izz (1992), *Qawā'id al-Ahkam*, Damascus, Dar al-Thabā'ah.
- Ibn Abi al-Dunya (1990), *Ishlah al-Mal* (Betterment of Wealth), edited and published by Mustafa Muflih al-Qudah, al-Mansurah: Dar al-Wafa'.
- Ibn Abi al-Rabi' (1978), *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik*, Beirut: Turats 'Uwaydat.
- Ibn al Athir (1989), *'Usd al-Ghabah*, Beirut, Dar al-Fikr.
- Ibn al-Azraq (1977), *Bada'i al-Silk fi Thaba'ij al-Mulk*, Baghdad, Wazarat al-Ilam.
- Ibn al-Hajj (1972), *al-Madkhal ila Tanmiyat al-'Amal bi Tahsin al-Niyat*, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi.
- Ibn al-Humam, (n.d.), *Syarh Fath al-Qadir*, Cairo, al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra.
- Ibn al-Jawzi, Abd al-Rahman (1962), *Dzamm al-Hawa*, (edited by Abd al-Wahid, Mustafa), n. p.
- Ibn al-Qayyim (1375 AH), *Madarij al-Salikin*, Cairo: al-Muhammadiyah.
- Ibn al-Qayyim (1953), *al-Thuruq al-Hukmiyah*, Cairo: Mathba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah.
- Ibn al-Qayyim (1955), *Ilam al-Muwaqqin*, Cairo, Maktabah al-Sa'adah.
- Ibn al-Qayyim (1982), *Zad al-Ma'ad*, edited by Syuaib al-Arnaut, Beirut.
- Ibn Battutah, (1968), *Tuhfat al-Nuzzar*, Beirut, Dar al-Turats.
- Ibn Hanbal (n.d.), *Musnad*, Beirut, al-Maktab al-Islami.
- Ibn Hazm (1347 A.H.), *al-Muhalla*, Egypt, Matba'ah al-Nahdah.
- Ibn Jafar, Qudamah (1981), *al-Kharaj wa Sin'at al-Kitabah*, Baghdad, Dar

al-Rashid.

- Ibn Jama'ah (1987), *Tahrir al-Ahkam fi Tadbir Ahl al-Islam*, (edited by Fu'ad Ahmad), Qatar, Presidency of the Shari'ah Court and Religious Affairs, 2nd ed.
- Ibn Khaldun (1967), *Muqaddimah of Ibn Khaldun*, (An Introduction to History) Translated by Rosenthal, F., New York, Princeton University Press.
- Ibn Khaldun (n.d.), *Muqaddimah*, Beirut, Dar al-Fikr.
- Ibn Qudamah (1972), *al-Mughni*, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi.
- Ibn Rushd (1988), *Bidayat al-Mujtahid*, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Ibn Taymiyah (1963), *Majmū Fatawa Syaikh al-Islam Ahmad Ibn Taymiyah*, edited by al-Najdi, Abd al-Rahman b. Muhammad, Al-Riyad, Mathabj al-Riyad.
- Ibn Taymiyah (1964), *al-Masa'il al-Mardiniyah*, Damascus, al-Maktab al-Islami.
- Ibn Taymiyah (1976), *al-Hisbah fi al-Islam*, Cairo, Dar al-Sha'b. English translation by Holland, Muhtar (1982), *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisbah*, Leicester, The Islamic Foundation.
- Ibn Taymiyah (1986), *Mukhtasar al-Fatawa al-Mishriyah*, edited by Muhammad al-Bali, Dammam, Dar Ibn al-Qayyim.
- Ibn Taymiyyah (1971), *al-Siyasah al-Syar'iyah*, Cairo, Dar al-Sya'b. English translation by Farrukh, Omar (1966), *Ibn Taimiyya on Public and Private Laws in Islam*, Beirut, Khayats.
- Islahi, Abdul Azim (1986) "Ibnu al-Taimiyah's Concept of Market Mechanism", *Journal of Research in Islamic Economics*, Vol. 2, No. 2; Jeddah, January, pp. 55-66.
- Islahi, Abdul Azim (1997), *History of Economic Thought in Islam: A Bibliography*, Jeddah, Scientific Publishing Centre, KAAU.
- Islahi, Abdul Azim (2001), An Analytical Analysis of Al-Ghazali's Thought on Money and Interest, Paper presented to *the International Conference on Legacy of Al-Ghazali, organized by ISTAC, Kuala Lumpur*, during Oct.24-27.
- Islahi, Abdul Azim (1984), *Economic Thought of Ibn al-Qayyim*, Jeddah, International Center for Research in Islamic Economics.
- Islahi, Abdul Azim (1988), *Economic Concepts of Ibnu al-Taimiyah*, Leicester, The Islamic Foundation.
- Islahi, Abdul Azim (1995), "Islamic Distributive Scheme: A Concise Statement", in Faridi, F.R. (ed.) *The Principles of Islamic*

- Economics and the State of Indian Economy*, Aligarh, Indian Association For Islamic Economics, pp. 19-35.
- Kahf, Monzer (1995), *al-Nusus al-Iqtisadiyah min al-Qur'an wa al-Sunnah* (Economic Texts from the Qur'an and Sunnah), Jeddah, Markaz al-Nashr al-Ilmi, KAAU.
- Khallaf, Abd al-Wahhab (1954), *Mashadir al-Tasyri al-Islami fi ma la Nash fihi*, Cairo: Mahad al-Dirasat al-Arabiyyah al-Alamiyyah.
- Khan, Muhammad Akram (1989), *Economic Teachings of Prophet Muhammad* (p.b.u.h.), Islamabad, International Institute of Islamic Economics.
- Knowles, David (1963), *The Evolution of Medieval Thought*, London, Longmans.
- Kuran, Timur (1987), "Continuity and Change in Islamic Economic Thought", in: Lowry, S. Todd (ed.), *Pre-Classical Economic Thought*, Boston, Kluwer Academic Publisher, pp.1 03-113.
- Landreth, Harry and David, C. Colander (2002), *History of Economic Theory*, 4th edition, Boston, M A, Houghton Mifflin.
- Lane-Poole, Stanley (1925), *A History of Egypt in the Middle Ages*, London, Methen and Co.
- Langholm, Odd (1998), *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Langholm, Odd (1979), *Price and Value in the Aristotelian Tradition*, New York, Columbia University Press.
- Langholm, Odd (1987), "Scholastic Economics", in Lowry, S. Todd (ed.), *Pre-Classical Economic Thought*, Boston, Kluwer Academic Publishers, pp. 115- 135.
- Lewis, Bernard (1970), "Sources for the Economic History of the Middle East", in Cook, M.A. (ed.) *Studies in the Economic History of the Middle East*, Oxford, Oxford University Press, pp. 78-92.
- Lipsey, Richard G., and Streiner, Peter O. (1981), *Economics*, New York, Harper International.
- Lopez-Baralt, Luce (1994), "The Legacy of Islam in Spanish Literature", in Jayyusi, Salma Khadra (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, E.J. Brill.
- Lowry, S. Todd (ed.) (1987), *Pre-Classical Economic Thought*, Boston, Kluwer Academic Publisher.
- Lowry, S. Todd (ed.) (1992), *Perspectives on the Hisotory of Economic Thought*, Vol. Seven, Hampshire, U.K., Edward Elgar.
- Makdisi, George (2000), "The Reception of the Model of Islamic

- Scholastic Culture in the Christian West”, in Ihsanoglu, Ekmeleddin and Feza.
- Mawdudi, S. Abul Ala (1963), “Economic and Political Teachings of the Quran”, in Sharif, M.M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Pakistan Philosophical Congress, pp. 657-673.
- Mirakhor, Abbas (1987), “Muslim Scholars and the History of Economics: A Need for Consideration”, *American Journal of Islamic Social Sciences*, Dec. Vol. 4, No. 2, pp. 245-276.
- Miskawayh (1964), *Risalah fi Mahiyat al-Adl*, edited and translated by M.S.Khan, Leiden, Brill.
- Miskawayh (n.d.), *Tahdhib al-Akhlaq*, Cairo, al-Matbaah al-Misriyyah.
- Morison, Samuel E. (1963), *Journals and other documents on the life of C. Columbus*, New York.
- Muir, S. William (1896), *The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt*, London, Smith, Elder and Co.
- Musgrave R.A., and Musgrave P.B. (1987), *Public Finance in Theory and Practice*, Singapore, McGraw-Hill.
- Muslim (n.d.), *Kitab al-Sahih*, Cairo, Maktabah M. Ali Sabih, Vol. 5.
- Myers, Eugene A. (1964), *Arabic Thought and Western World*, New York, Fredrick Ungar Publishing Company, Inc.
- Nadvi, S. Habibul Haq (1976), “*al-Iqtā*” in *Contemporary Aspects of Economic Thinking in Islam*, Takoma Park MD, American Trust Publications, pp. 93-119.
- Nash’at, Muhammad Ali (1944), *al-Fikr al-Iqtisadi fi Muqaddimat Ibn Khaldun* (Economic Thought in the Prolegomena of Ibn Khaldun), Cairo, Dar al-Kutub al-Misriyyah.
- Newman, Philip, et al., (1954), *Source Readings in Economic Thought*, New York, W.W. Norton.
- Nuqli, Isam Abbas (1998), *Thabt: Bibliography* (Contemporary Arabic Works on History of Islamic Economic Thought), Jeddah, King Abdulaziz University.
- O’Brien, George (1920), *An Essay on Medieval Economic Teaching*, London, Longman.
- O’Leary, De Lacy (1968), *Arabic Thought and its Place in History*, London: Routledge and Kegan.
- Olson, Mancur (1982), *Rise and Decline of Nations*, New Haven, Yale University Press.
- Oser, Jacob and Blanchfield, W.C. (1975), *The Evolution of Economic Thought*, Third Edition, New York, Harcourt Brace.

- Pribram, Karl (1983), *A History of Economic Reasoning*, Baltimore and Lord, The Johns Hopkins University Press.
- Qalaji, Muhammad Rawwas (1408 A.H.), “al-Fikr al-Iqtisadi ind Umar bin al-Khattab” (Economic Thinking of Umar bin Khattab), Qatar, *Majalla Markaz Buhuts al-Sunnah*, Vol. 3, pp. 187-207.
- Rescher, Nicolas (1966), *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh Penn. University, Pittsburgh Press.
- Rifat, Syed Mubariz al-Din (1937), “Ma_{ashiyat} par Ibn Khaldun ke *Khayalat*” (Ibn Khaldun’s Views on Economics), *Ma_{arif}* (Azamgarh, India), July, Vol. 40, No. 1, pp. 16-28; August Vol. 40, No. 2, pp. 85-95.
- Rima, Ingrid H. (1991), *Development of Economic Analysis*, 5th edition, Homewood, Ill., Richard Irwin.
- Rima, Ingrid H. (2001), *Development of Economic Analysis*, 6th edition, London and New York, Routledge.
- Rodinson, Maxime (1974), “The Western Image and Western Studies of Islam”, in Schacht, J. and Bosworth, C.E. (eds.), *The Legacy of Islam*, 2nd ed., Oxford, Clarendon Press.
- Roll, Eric (1974), *A History of Economic Thought*, Homewood (Illinois), Richard D. Irwin In.
- Rosenthal, E. I. (1965), *Averroes’ Commentary on Plato’s Republic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rosenthal, F. (Tr.) (1967), *Muqaddimah of Ibn Khaldun*, (An Introduction to History) New York, Princeton University Press, 3 volumes.
- Salih, Muhammad Zaki (1933), “al-Fikr al-Iqtishadi al-‘Arabi fi al-Qarn al-Khamis _{Ashar}” (Arab Economic Thought in the Fifteenth Century), *Majallat al-Qanun wa al-Iqtishad*, Cairo, March, Vol. 3, No. 3, pp. 315-360 and October, Vol. 3, No. 6, pp. 755-809.
- Samuelson, Paul (1976), *Economics*, 10th Edition, New York, McGraw-Hill Inc.
- Samuelson, Paul and Nordhaus, William D. (1985), *Economics*, Twelfth Edition, Singapore, McGraw-Hill Inc.
- Samuelson, Paul and Nordhaus, William D. (2001), 17th Edition, New York, McGraw-Hill.
- Sanchez, Expiracion Garcia (1994), “Agriculture in Muslim Spain” in Jayyusi, Salma Khadra (ed.) (1994), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, E.J. Brill, pp.987-999.
- Schumpeter, Joseph A. (1997), *History of Economic Analysis*, London, Routledge.

- Scott, William R. (1949), "Greek Influence on Adam Smith". In *Études déchiées à la Mémoire D 'Andre' M. André* eds., Athens: Prysos.
- Sezgin, Fuat (1984), *Muhadarat fi Tarikh al-'Uloom al-Arabiyyah wa al-Islamiyyah*, (Lectures on Arabic and Islamic Sciences), Frankfurt, IGAIW.
- Shalbi, Mahmud (1974), *Ishtirakiyat Uthman* (Socialism of Uthman), Beirut, Dar al-Jil.
- Sharif, M.M. (1966), *A History of Muslim Philosophy*, Weisbaden: Otto Harrassowitz, 2 Vols.
- Shemesh, A. Ben (Tr.) (1967), *Taxation in Islam*, (Vol. I), Yahya ben Adam's *Kitab al-Kharaj*, Revised Edition, Leiden, E.J. Brill.
- Shemesh, A. Ben (Tr.) (1969), *Taxation in Islam*, (Vol. III), Abu Yusuf's *Kitab al-Kharaj* Leiden, E.J. Brill and London, Luzac & Co.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah (1964), "Abu Yusuf Ka Ma'ashi Fikr" (Economic Thought of Abu Yusuf), *Fikr-o-Nazar*, (Aligarh), January, Vol. 5, No. 1, pp. 66-95.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah (1980), *Muslim Economic Thinking*, Jeddah, International Center for Research in Islamic Economics and Leicester, Islamic Foundation.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah (1982), *Recent Works on History of Economic Thought in Islam – A Survey*, Jeddah, International Center for Research in Islamic Economics.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah (1992). "Islamic Economic Thought: Foundation, Evolution and Needed Direction". In Sadeq and Ghazali (eds.), *Readings in Islamic Economic Thought*, Selangor, Longman Malaysia, 1992. pp. 14-32.
- Smith, Adam (1937), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, New York: The Modern Library.
- Smith, Margaret (1944), *Al-Ghazali the Mystic*, London, Luzac and Co.
- Spengler, Joseph J. (1964), "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun", *Comparative Studies in Society and History*, (The Hague), Vol. VI, pp. 268-306.
- Spengler, Joseph J. (1971), "Alberuni: Eleventh-Century Iranian Malthusian" *History of Political Economy*, Vol. 3., No. 1, Spring, pp. 92-102.
- The Prince of Wales (1993), *Islam and the West*, Oxford, Oxford Centre for Islamic Studies.
- Viner, Jacob (1978), *Religious thought and Economic Society*, Durham, N.C., Duke University Press.

- Watt, Montgomery, W. (1972), *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Weber, Max. (1976). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Whittaker, Edmund (1960), *Schools and Streams of Economic Thought*, London, John Murray.
- Wonnacott, P. and Wonnacott R. (1986), *Economics*, Third edn. Singapore, Mc-Graw Hill.
- Ziadeh, Nicola, (1963), *al-Hisbah wa al-Muhtasib fi al-Islam*, Beirut, Catholic Press.

BIOGRAFI PENULIS



Penulis, Dr. H. AAN JAELANI, M.Ag, lahir di Cirebon, 1 Juni 1975, seorang santri-akademisi alumni Program Doktor (S.3) Ekonomi Islam Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Saat ini bertugas sebagai Dosen Tetap pada Jurusan Mu'malah/Hukum Ekonomi Syari'ah Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam dan Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon.

Dalam bidang penelitian dan pengelolaan jurnal ilmiah, penulis pernah mengikuti *Pemberdayaan dan Pengelolaan Jurnal Ilmiah Sebuah Strategi* (Semiloka Nasional: DP2M Dikti & STP Trisakti, 2007), *Manajemen Jurnal Ilmiah Nasional* (Semiloka Nasional, DP2M-Dikti Diknas RI, 2009), *Temu Konsultasi Pengembangan Mutu Jurnal Ilmiah PTAI* (Workshop, Diktis Depag RI, 2009), dan *Pengenalan Portal Karya Ilmiah Nasional (e-Journal)* (DP2M-Dikti Diknas RI, 2009), *Pendidikan dan Pelatihan Penelitian Naskah Keagamaan* (Diklat Peneliti Lektor Keagamaan) pada Pusdiklat Teknis Tenaga Keagamaan Litbang Kemenag RI tanggal 3 September s.d. 8 Nopember 2010 (36 hari) dan *Pendidikan dan Pelatihan Pendidikan Agama dan Keagamaan* (Diklat Pendidikan Islam) pada Pusdiklat Teknis Pendidikan Agama dan Keagamaan Litbang Kemenag RI tanggal 11 – 25 Oktober 2011 (15 hari).

Karya ilmiah yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku antara lain *Masyarakat Islam dalam Pandangan Al-Mawardi* (Bandung: Pustaka Setia, 2006), *Menelusuri Pemikiran Tokoh-tokoh Islam/Imamah dan Ummah: Membangun Entitas Membumikan Tauhid Perspektif Al-Mawardi* (Kontributor Penulis; Yogyakarta: Penerbit Pilar Religia, 2010), *Keuangan Publik: Kontemporerisasi Sejarah Pemikiran Ekonomi Al-Mawardi* (Yogyakarta: Pustaka Dinamika, 2012), *Institusi Hisbah dan Mekanisme Pasar dalam Ekonomi Islam* (Cirebon: Syari'ah Nurjati Press, 2013), dan *Buku Pedoman Kurikulum Program Studi Mu'amalah-Hukum Ekonomi Syari'ah Berbasis KKNi* (Kriteria Kualifikasi Nasional Indonesia) (Cirebon: Syari'ah Nurjati Press, 2013).

Dalam bentuk artikel pada Jurnal Ilmiah antara lain *Pengaruh Modernisasi terhadap Religiusitas Masyarakat Perkotaan* (Jurnal Fiqih Rakyat-Fahmina Institute, 2003), *Islam dan Qanun Perekonomian/Perbankan* (Jurnal Mahkamah STAIN Cirebon, 2007), *Kewajiban Istri Memenuhi Seks Suami* (Kritik Sanad dan Matan Hadits) (Jurnal Equalita STAIN Cirebon, 2005), *Pemberdayaan Ekonomi Pesantren* (Jurnal Holistik P3M STAIN Cirebon 2006), *Akuntansi Zakat: Teori, Metodologi dan Praktek Perhitungan Zakat Kontemporer* (Jurnal Holistik STAIN Cirebon 2008), *Hisbah dan Mekanisme Pasar: Studi Moralitas Pelaku Pasar Perspektif Ekonomi Islam* (Jurnal Inklusif PPs IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2011), *Islam, Gender dan Fundamentalisme Radikal dalam Politik Ekonomi Global* (Jurnal Equalita IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2011), dan *Pengelolaan APBN dan Politik Anggaran di Indonesia dalam Perspektif Ekonomi Islam* (Jurnal Al-Qalam Lemlit IAIN SMH Banten, 2012/Jurnal Terakreditasi Nasional), dan *Masa Depan IAIN Syekh Nurjati Cirebon: Strategi Kampus Entrepreneur Berbasis Lokal* (Jurnal Holistik LPPM IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2014).

Adapun karya ilmiah dalam bentuk penelitian antara lain *Pemberdayaan Ekonomi Pesantren* (Penelitian Kompetitif Kelompok, P3M STAIN Cirebon, 2006),

Peta Gerakan dan Pemikiran Islam di Cirebon Tahun 1990-an dan 2000-an (Penelitian Kompetitif Individu, Ditpertaids Depag RI, 2007), *Analisis Pengaruh Persepsi dan Potensi Masyarakat terhadap Prospek Pengembangan Perbankan Syariah di Wilayah III Cirebon* (Penelitian Kelompok, P3M STAIN Cirebon & Bank Indonesia Cirebon, 2007), *Akuntansi Zakat: Teori, Metodologi dan Praktek Perhitungan Zakat Kontemporer* (Penelitian Kompetitif Individu, P3M STAIN Cirebon, 2008), *Hisbah dan Mekanisme Pasar* (Penelitian Kompetitif Individu, P3M IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2010), *Inskripsi Masjid Al-Wustho Mangkunegaran Solo* (Penelitian Kelompok, Puslitbang Lektur & Khazanah Keagamaan Badan Litbang & Diklat Kemenag RI, 2010), *Tarekat Tijani: Sejarah dan Ajarannya di Cirebon* (Penelitian Kompetitif Individu, Puslitbang Lektur & Khazanah Keagamaan Badan Litbang & Diklat Kemenag RI, 2011), *Sejarah Kesultanan Cirebon Abad XVII – XIX* (Penelitian Kompetitif Kelompok, Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kemenag RI, 2011), *Karakteristik Penyelenggaraan Pendidikan Majelis Taklim Masyarakat perkotaan Cibiru Bandung* (Penelitian Kelompok, Pusdiklat Tenaga Teknis Pendidikan & Keagamaan Badan Litbang & Diklat Kemenag RI, 2011), *Pengelolaan APBN dan Politik Anggaran di Indonesia Perspektif Ekonomi Islam* (Penelitian Kompetitif Individu, Lemlit IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2011), *Masa Depan IAIN Syekh Nurjati Cirebon: Strategi Kampus Entreprenuer Berbasis Lokal* (Penelitian Kompetitif Individu, Lemlit IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2012), *Manajemen Zakat di Indonesia dan Brunei Darussalam* (Penelitian Kompetitif Individu-Internasional, Lemlit IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2013), dan *Pengembangan Wisata Syariah di Cirebon: Studi “Heritage Tourism” Perspektif Ekonomi Islam* (Penelitian Kompetitif Individu-Internasional, LPPM IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2014).





UINSSC

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON**



UINSSC

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

